Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

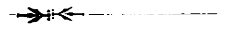
die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

DR. ERWIN PREUSCHEN

Erster Jahrgang

1900



GIESSEN

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1900.







DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.

Inhaltsverzeichnis.

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

Dr. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt.

1900.

Erster Jahrgang — Heft 1.

Inhalt:

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1900.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **James Parker & Co., Oxford,** 27 Broad Street.

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je 5—6 Bogen Umfang) 10 Mark.

Ausgegeben am 12. März 1900.

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft.

Der Plan der Zeitschrift ist mit dem Titel gegeben. Sie will ein Sammelpunkt werden für alle Arbeiten, deren Zweck es ist, irgendwie zur Erkenntnis der Entstehung des Christentums und seiner ältesten Geschichte beizutragen. Sie wird sich nicht auf das Gebiet beschränken, das in dem herkömmlichen Unterricht als das Fach des Neuen Testamentes bezeichnet zu werden pflegt, sondern ebenso die allgemeine Religionsgeschichte, sofern sie die Erscheinungen auf dem Boden des Urchristentums zu erklären geeignet ist, wie die Kirchen- und Literaturgeschichte der ältesten Zeit (bis etwa 325) in ihren Rahmen hineinziehen. Denn es scheint, dass eine wirklich fruchtbare Förderung der Probleme, die das Neue Testament und die Entstehung des Christentums bieten, nur von einer umfassenden Betrachtungsweise erwartet werden kann.

Die Mitarbeit einer grösseren Anzahl von Gelehrten ist dem Unternehmen bereits gesichert. In den nächsten Heften werden folgende Beiträge zur Veröffentlichung gelangen:

Hans Achelis, Über das Martyrologium Syriacum (mit Reconstruction des griechischen Textes); Wilh. Bousset, Die testamenta XII Patriarcharum; Albrecht Dieterich, Das XII. Capitel der Apokalypse; Anton Halmel, Die Composition des 2. Korintherbriefes; Paul Wendland, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche; Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen; Vom Herausgeber, Die armenischen Übersetzungen der testamenta XII Patriarcharum; Die Überlieferung des vierten Esrabuches.

Ausserdem haben ihre Mitarbeit zugesagt: Baldensperger (Giessen), Bornemann (Basel), Brandt (Amsterdam), Deissmann (Heidelberg), Grafe (Bonn), Gregory (Leipzig), Gunkel (Berlin), H. J. Holtzmann (Strassburg), O. Holtzmann (Giessen), Jülicher (Marburg), Krüger (Giessen), A. Meyer (Bonn), E. Nestle (Maulbronn), Schmiedel (Zürich), Schürer (Göttingen), v. Soden (Berlin), Weinel (Bonn) u. A.

Die Zeitschrift erscheint in vier Heften in der Stärke von je 5 bis 6 Bogen, die im Februar, Mai, August und November ausgegeben werden und von denen das zweite und das letzte eine Bibliographie enthält. Der Preis beträgt 10 Mark für den Jahrgang.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Der Verleger:
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
Giessen.

Der Herausgeber:
Lic. Dr. **Erwin Preuschen**
Darmstadt.

Idee oder Methode?

Vom Herausgeber.

Wenn man die wissenschaftliche Literatur der neueren Zeit verfolgt, so ist das starke Hervortreten methodologischer Fragen auffallend. Auch die Theologie nimmt an diesen prinzipiellen Erörterungen teil und zwar, was in diesem Umfange früher nicht geschah, auch die Disziplin der historischen Fächer. Das Hervortreten derartiger methodologischer Fragen ist stets ein Zeichen einer ungesunden Entwicklung. Das Kennzeichen einer gesunden, ihrer selbst sich bewussten Wissenschaft ist, dass sie die Methode ohne Schwanken übt und der auf diesem ohne viel Reflexion verfolgten Wege zu erreichenden Ergebnisse sich freut. Erst dann, wenn die Wissenschaft aus irgend welchen Gründen ihrer selbst nicht mehr gewiss ist, oder wenn die auf dem bislang beschrittenen Wege erzielten Resultate nicht mehr befriedigen, stellt sich das Verlangen ein, über die Prinzipien der Forschung Klarheit zu verschaffen. Wir stehen jetzt mitten in einer solchen Periode des Sich-Besinnens, und als Heilmittel für die Schäden werden uns die verschiedensten Methoden angepriesen. Fast jede dieser Methoden hat sich irgendwie schon erprobt, und die, die von der jeweiligen Methode das Heil erwarten, können sich für ihre Meinung auf etliche Vorteile, die so zu erzielen sind, berufen. Dem aber, der mitzuarbeiten beginnt, mag leicht bange werden, wenn er darauf ausgeht, sich der Führung einer Methode anzuvertrauen.

Die ältere Zeit war in dieser Hinsicht besser daran, als die moderne. Einen Streit um Methoden, wie wir ihn auskämpfen, kannte sie noch nicht. Über aller Methode stand die Kirchenlehre. Sie bildete den Richtpunkt, auf den hin jeder Einzelne seinen Weg zu nehmen hatte. Infolge dessen war die Methode im Grunde gleichgültig; denn ein historisches Interesse am Stoffe war nicht vorhanden. Es galt nicht und durfte nicht gelten, die Anschauungen einer vergangenen Zeit lebendig zu machen,

sondern es konnte nur darauf ankommen, das Verständnis dieser Anschauungen, wie es sich in der Kirchenlehre aussprach, zu belegen. Darum hatte Altes und Neues Testament nur den Wert, Belegstellen für das dogmatische System abzugeben, und es konnte so nicht schwer fallen, die beiden Testamente als eine Einheit zu fassen und so zu behandeln. Das zeigt sich nirgends deutlicher, als in dem Umstande, dass die ganze Periode eine historische Darstellung der Zeit des Urchristentums nicht versucht hat und dass die in grösserem Zusammenhange gegebene Darstellung nur unter dem dogmatischen Gesichtspunkt unternommen worden war: nämlich die im ersten Bande der Magdeburger Centurien. Über die Bedeutung dieses Versuches braucht man heute nicht mehr zu reden. Die scharfe Beleuchtung, in die Baur diese gewaltige Arbeit der Reformation mit ihren Vorzügen und Schwächen gerückt hat, sichert ihr für immer ein Andenken.

Es ist gewiss nicht zufällig, dass gerade Baumgarten und Semler die Erinnerung an die Centurien durch einen leider nicht zu Ende geführten Neudruck wieder aufgefrischt haben. Freilich hatten die Centuriatoren nichts weniger geboten, als ein treues Bild der urchristlichen Zeit. Ihnen war es um eine Rechtfertigung der lutherischen Lehre aus der Geschichte zu thun, und dieser apologetische und zugleich dogmatische Zweck musste naturgemäss da am stärksten hervortreten, wo der eigentliche Schwerpunkt des angestrebten Beweises lag. Trotzdem war es ein grossartiger Versuch, und so sehr wir auch an allen Einzelheiten dieses Versuches herumcorrigieren mögen, so verdient doch die Kraft der Concentration, mit der man hier eine historische Grösse in ihrer Gesamtheit zu begreifen suchte, unsere Bewunderung. Und wie sehr diese erste historische Leistung ihrer Zeit voraneilte, zeigt deutlich der Umstand, dass sich die Folgezeit gar nicht bemühte, über die Centuriatoren hinauszukommen, sondern sich begnügte, aus dem reichen Stoffe Compendien für den Handgebrauch zurechtzuschneiden. Erst mit dem durch den Pietismus vorbereiteten und geförderten Zusammenbruch der orthodoxen Scholastik begann eine freiere historische Entwicklung. Und nachdem einmal der Bann gebrochen worden war, erhob sich auch bald der Streit um die Methode. Supranaturale oder offenbarungsgeschichtliche, pragmatische, kritische, literarische, religionsgeschichtliche Methode haben seitdem ihre Anhänger gefunden und sind als die sicher zum Ziele einer wahrhaft ausreichenden Erkenntnis führenden Wege empfohlen worden. Es wird aber zu fragen sein, wie weit die Schätzung einer Methode zu gehen hat und was die Folgen einer blinden Methodolatrie sein müssen.

Man darf die historischen Methoden vielleicht zutreffend in realistische und idealistische scheiden. Das will sagen: in solche, denen das Objekt schlechthin am Herzen liegt und solche, die dem Objekte nur insoweit Beachtung gönnen wollen, als es zur Erkenntnis der Idee dienen kann. Je nach dem Masse des persönlichen Interesses des Forschers wird das eine oder das andere ins Auge gefasst und danach die eine Methode bevorzugt. Es liegt wohl an der modernen Entwicklung und dem starken Einfluss, den die naturwissenschaftliche Arbeit auf alle anderen Wissenschaften ausgeübt hat, und dem sich ein für ihre Erfolge aufgeschlossener Geist nicht entziehen kann, wenn in unserer Zeit die realistische Seite das Übergewicht erlangt hat. Auch das soll nicht geleugnet werden, dass wichtige und bleibende Erkenntnisse infolge dieses Einflusses der naturwissenschaftlichen Arbeit erzielt worden sind.

Auch der Historiker hat gleichsam mikroskopieren lernen. Er hat es dahin gebracht, seine Objekte, sei es die historischen Facta, sei es die Quellen der Geschichte, nicht als gegebene Grössen zu betrachten, sondern sie auf ihren Bau und ihre Structur zu untersuchen. So haben wir eine Zeit der Quellenkritik erlebt, die nur mit den morphologischen und biologischen Forschungen der Naturwissenschaft verglichen werden kann. Nachdem einmal ein Faden des literarischen Gewebes herausgelöst war, hat die Arbeit nicht geruht, bis das ganze Muster in seine einzelnen Bestandteile zerlegt und alles sauber neben einander geschichtet war. Bei dem alten Testamente boten zuerst die Bücher des Pentateuchs das Versuchsobjekt, bei dem neuen die Evangelien. Mit grosser operativer Geschicklichkeit wissen die Meister des Faches die Bestandteile, Grundschrift und Redactoren bis auf Vers, Halbvers, ja Viertelvers zu scheiden und den Staub der in ihre Elemente zerlegten Documente über die Jahrhunderte hinzublasen. Dem, der nicht an dieser Arbeit unmittelbar beteiligt ist, mag ängstlich zu Mute werden, wenn er das Gewirre von Händen sieht, die an diesen Schriftwerken thätig waren, zu deren Bezeichnung die Buchstaben des Alphabetes oft schon längst nicht mehr ausreichen, und er wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, dass hier eine Arbeit geleistet wird, für deren Gewissheit es häufig nur subjektive Massstäbe giebt. Aber es ist doch immer nur eine Arbeit, wie sie der Botaniker leistet, der ein vertrocknetes Blatt, das im Herbst vom Baume gefallen ist, unter sein Mikroskop nimmt. Er kann die Structur der Zellen erkennen; er kann ihre Schichtung verfolgen; aber es ist ein Gerippe, dem das Leben fehlt. Die Arbeit ist auch nötig, aber es ist doch immer nur ein kleines Stück der Arbeit, die die Wissenschaft zu

leisten hat. Und — es ist doch nur eine Vorarbeit. Die Zergliederung der Quellen wird zu einem mechanischen Geschäft und zu einem blosen Spiel des Scharfsinnes — dass sie vielfach dazu geworden ist und dann mehr Schaden stiften kann, als Nutzen, dürfte heute wohl Niemand mehr verborgen sein, — wenn man vergisst, dass es sich um Producte von Persönlichkeiten handelt, die doch sicher nicht unbewusst verfuhren, wenn sie ihre Schriften verfassten. Dieser Gesichtspunkt wird aber sehr häufig vergessen, sobald die Methode zu erstarren beginnt und nun rein mechanisch ausgeübt wird; und ein literarisches Erzeugnis wird behandelt wie ein Kehrichthaufen, den der Lumpensammler durchstochert, um das Brauchbare herauszufischen und zu sortieren. Das hat man bei der Tübinger Kritik an einzelnen ungeschickten Vertretern erlebt, und das erlebt man heute bei den Epigonen der Tübinger Schule. Und was von der literarkritischen Methode gilt, lässt sich auf jede andere Methode anwenden: sie hat nur Wert, solange sie mit bewusster Würdigung des Objektes verbunden ist, an dem sie geübt wird. Die pragmatische Methode, die in den Händen eines Historikers wie Spittler zu erfreulichen Resultaten geführt hatte, wurde zu einer geistlosen Mechanisierung freier historischer Kräfte, als sie sich überlebt hatte und in die Hände der Nachbeter fiel. Und so wird es mit jeder Methode gehen, wenn man ihre Bedeutung überschätzt und meint, Methode sei schon an sich historisches Wissen.

Denn die Methode ist nichts unveränderliches, nichts, was sich gleich bleiben kann. Sie wechselt und muss wechseln, wie die Objekte, die dem Historiker entgegentreten. Der Historiker, der sich auf eine Methode eingeschworen hat und nun meint, mit ihr alle Objekte zwingen zu können, wird seine Objekte vergewaltigen und nicht die Geschichte wird sein Ergebnis sein, sondern ein Zerrbild von Geschiche. Das ist die grosse Gefahr, die dann stets am meisten die Arbeit des Historikers bedrohen wird, wenn es eine Zeit zu virtuoser Handhabung einer Methode gebracht hat, so dass auch der Handwerker mit ihr ohne Bedenken umgehen zu dürfen meint.

Dass jede Methode ihr gutes Recht und ihre Verdienste hat, ist hiermit schon anerkannt. Das gilt auch von der literarkritischen Methode, die sich vielleicht am meisten durch Excesse diskreditiert hat. Auch sie hat dazu beitragen müssen, dass die Quellen, deren Hülfe der Historiker braucht, deutlicher und damit zugleich den Boden, auf dem sich die Geschichtsforschung zu bewegen hat, sicherer und fester geworden ist. Durch die Quellenscheidung sind ältere Quellen zum Reden

gebracht worden, deren Aussagen uns manches Rätsel der Geschichte haben lösen helfen. Erst wenn sie zur Haarspalterei verleitet und nun bis in das feinste Geäder meint eindringen und dies auf Grund von Theorien, die selbst meist höchst problematisch sind, bloslegen zu können, wird sie für die Geschichte wertlos. Ebenso ist es mit der religionsgeschichtlichen Methode. Sie hat das grosse Verdienst, auf die Zusammenhänge, die sich bei bestimmten Phänomenen offenbaren, hingewiesen zu haben. Sie hat dadurch, dass sie die Phänomene aus ihrer Isolierung herausholte, ganz wesentlich dazu beigetragen, diese von anderer Seite zu beleuchten und dadurch schärfer zu erfassen. Sie hat so die Quellen wichtiger Gedankenreihen und Anschauungen aufweisen können und dadurch, indem sie Primäres vom Secundären scheiden lehrte, die Genesis der religiösen Gedanken aufzuhellen geholfen. Aber auch sie hat ihre Gefahren. Zunächst hat sie mit einem vielfach noch recht unbekannten Stoffe zu arbeiten. Das Material der Religionsgeschichte liegt noch nicht soweit offen und zum Gebrauche fertig vor, dass man nur die Hand auszustrecken brauchte, um es zu verwerten. Auf allen Gebieten ist hier die Arbeit noch lebhaft im Gange, für viele Religionen hat sie erst begonnen.[1] Eine Vergleichung der verschiedenen Religionen muss daher zunächst immer noch häufig mit der Unzulänglichkeit des Materials oder falscher Deutung der einzelnen Erscheinungen rechnen. Sodann aber liegt es gerade hier nahe, neben einander bestehende Eigentümlichkeiten in Verbindung zu setzen und Einflüsse zu suchen, wo es sich um spontane Erzeugnisse oder um falsch gedeutete Eigenart handelt. Nirgends ist die Pragmatisierung lockender und gefährlicher als hier. Endlich setzt hier der Stoff selbst der Untersuchung grossen Widerstand entgegen. Es wird dem modernen, an complizierte Ideen und Vorstellungen gewöhnten Menschen ganz ausserordentlich schwer, die verhältnismässig einfachen religiösen Gedankengänge der alten Zeit mit ihrem eigentümlich bedingten Vorstellungskreis zu begreifen. Er wird überall geneigt sein, Gedanken einzutragen, die dem Bewusstsein der von ihm studierten Zeit noch ferne lagen und dann Verbindungen herzustellen, wo die Verbindung in der That fehlte. Er wird daher auch leicht auf Grund solcher, dem religiösen Bewusstsein der alten Zeit fremder Vorstellungen Zusammenhänge construieren und Erscheinungen deuten, die des inneren Bandes entbehren

[1] Ich benutze die Gelegenheit, um auf das von Th. Achelis herausgegebene Archiv für Religionswissenschaft (Freiburg i. B., P. Siebeck) hinzuweisen, das ein Sammelpunkt für die religionsgeschichtliche Arbeit zu werden verspricht, und von dem auch die theologische Wissenschaft mannichfache Förderung zu erwarten hat.

oder eine ganz andere Deutung erheischen. Er wird vielleicht auch unter dem zu verschiedenen Zeiten in verschiedenem Gewande auftauchenden Begriff einer „Urreligion“ Dinge zusammenfassen und mit ihrer Hülfe andere erklären, die nichts anderes sind, als ein Phantasiegebilde modernen philosophischen Denkens. Die Thatsachen leiden aber unter solcher Behandlung Gewalt.

Keine von allen bisher angewandten Methoden darf daher Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben. Sie alle haben ihr Recht; aber für jede giebt es auch eine Grenze, über die hinaus ihr Recht zum Unrecht wird. Keine darf meinen, dass sie ausschliessliche Geltung hat, und darum darf keine die andere verachten. Denn jede ist an ihr Objekt gebunden, und nur der darf hoffen, dauernd das Ganze zu fördern, der im gegebenen Falle die richtige Methode anzuwenden versteht. Und das wird schliesslich jeder, dem nicht das Einzelergebnis an sich wichtig ist, sondern die Idee, in deren Dienst auch die Methode stehen muss.

Hier ist nun freilich der Einwand zu befürchten, dass dies eine um etwa hundert Jahre verspätete Anschauung sei. Das moderne Bewusstsein ist ja, wiederum in Folge des übermächtigen Einflusses der Naturwissenschaften, vor der Idee auf die Flucht geraten, und wer zu ihren Gunsten ein Wort sagen will, hat darum leicht zu befürchten, für rückständig und unwissenschaftlich verschrieen zu werden. Aber die Zeit ist, wie es scheint, auch auf anderen Gebieten nicht mehr ferne, wo man der Idee wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen gewillt ist, und so mag auch hier wieder der Satz von der Componente der Kräfte sich in der Zukunft bewähren. Jedenfalls ist soviel gewiss, dass der Historiker die Idee, oder die Gesamtanschauung, oder wie man es sonst nennen mag, nicht entbehren kann, will er nicht ein kümmerliches, keinen Menschen, vielleicht ihn selbst nicht befriedigendes Stückwerk schaffen.

Es ist bereits oben darauf hingewiesen worden, dass für die Anfänge der protestantischen Geschichtsschreibung diese Idee gegeben war in der Vorstellung von der Identität der Kirchenlehre mit dem Urchristentum. Solange man an dieser Fiction festhielt, war der einheitliche Gesichtspunkt, unter dem die historischen Facta anzuordnen waren, von selbst vorhanden. Aber am Ende des siebzehnten Jahrhunderts wurde durch den rasch auf den Universitäten zum Einfluss gelangenden Pietismus noch eine neue Gedankenreihe für die theologische Arbeit eröffnet, als deren Folge früher oder später sich ein Umsturz der herrschenden Idee herausstellen musste. Die Notwendigkeit und Allgenugsamkeit der „reinen Lehre“ wurde zwar theoretisch nicht bekämpft, wohl aber prak-

tisch in Zweifel gezogen, und indem der Schwerpunkt auf das innere Erlebnis der „Begeisterung“ — das Wort kam damals auf — gelegt wurde, war damit das Ende der Idee herbeigeführt. Die historische Betrachtung konnte zunächst nur Nutzen von dieser Wandlung der Dinge haben. Denn der Pietismus, der zum ersten Male die Biblischen Bücher zum Zwecke praktischer Verwertung der in ihnen liegenden Grundgedanken im Zusammenhange vornahm, musste dadurch von selbst auf die historischen Probleme hingedrängt werden. Dass für eine rein historische Betrachtung die Zeit noch nicht reif war, bedarf keines Hinweises. An den Schriften von Gottfried Arnold lässt sich das deutlich genug sehen. Aber seine „Erste Liebe der Christen“, die erste selbständige Darstellung des apostolischen Zeitalters, stellt doch einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt gegen die frühere Behandlungsweise dar, ganz zu schweigen von den zahlreichen fruchtbaren Gesichtspunkten, die durch seine „Kirchen- und Ketzerhistorie“ erschlossen worden sind.

Das Erbe des Pietismus fiel der Aufklärung zu. Der Pietismus selbst war dem Vorwurf aufklärerisch zu sein, nicht entgangen, und sein, im Stillen noch viel intensiver als in der Öffentlichkeit, geführter Streit gegen die orthodoxen Theologen und ihre Theologie führte den Sturz der Lehre herbei, über deren Trümmer dann die Wasser des Rationalismus gingen. Der Rationalismus konnte kein ausreichendes historisches Verständnis besitzen. Das lag in der Natur der Sache. Wo die Vernunft, das Wahrscheinliche als die herrschende Idee lebendig ist, kann der Geschichtsverlauf mit seinen zahlreichen Unwahrscheinlichkeiten und Sprüngen nicht klar begriffen werden. Trotzdem ist diese Epoche von grösster Bedeutung geworden, indem sie nicht nur längst eingewurzelte Vorurteile zerstörte, sondern auch massenhaft Bausteine durch eine emsig betriebene Einzelforschung herbeischaffte. Uneingedenk der Grenzen seiner Kraft hat er doch sich auch praktisch an der Arbeit beteiligt durch zusammenhängende Darstellung der evangelischen und apostolischen Geschichte, sowie einzelner Disziplinen, die zum Teil erst von ihm aufgeschlossen worden sind. Und damit hat er sich als fruchtbarer erwiesen, wie der gleichzeitige Supranaturalismus, der mit den Träbern früheren Reichtums sein Dasein fristete.

Hier trat nun mit der Wirksamkeit Baurs ein entscheidender Umschwung ein. Unter der harten Schule eines strengen philosophischen Denkens war der Wert der Idee wieder erkannt worden. Die vielen wertvollen Einzelstücke kostbaren Materials harrten des Meisters, der sie zusammenfügen sollte. Baur that das, indem er eine Gesammtauffassung

der Zeit zu Grunde legte, die eine historische Betrachtungsweise auch des Einzelnen möglich machte. Er selbst förderte durch Einzeluntersuchungen und durch zusammenfassende Darstellungen das gesamte Gebiet. Er erzog Schüler, die sich an der Arbeit durch eindringende, ebenso durch Scharfsinn, Geist wie Gelehrsamkeit hervorragende Untersuchungen beteiligten. Die von diesem Kreise herausgegebenen „Theologischen Jahrbücher" überraschen noch heute durch die Fülle von Problemen, die hier zur Diskussion gestellt wurden. Da kamen die Reifnächte der Reaction. Die Bewegung, die in der Wissenschaft durch das Leben Jesu von Strauss hervorgerufen worden war, fiel zusammen mit den politischen Wirren. Die Regierungen waren misstrauisch geworden und wurden künstlich in Misstrauen gegen jede freie Geistesregung erhalten. So kam es, dass die begabtesten Schüler Baurs missmutig geworden und in ihrem Vorwärtskommen gehemmt, die theologische Arbeit aufgaben und sich andern Gebieten zuwandten.

Zugleich aber begann damals die Naturwissenschaft, zuversichtlich gemacht durch rasch erfochtene Siege, ihren Kampf gegen die Idee. Die exakte Methode siegte, das Kleine und Kleinste wurde der Götze, dem die Wissenschaft diente. Auf diese Weise ist man dann zu dem bereits oben geschilderten Zustand gekommen, in dem die Methode um ihrer selbst willen und nicht um des Zieles willen, zu dem sie doch führen sollte, verehrt wurde. Diesen begreiflichen, aber nicht zu conservierenden Irrtum gilt es abzuthun. Es muss auch heute noch als das Ziel der Forschung gelten, nicht ein Gerippe der vergangenen Zeit hinzumalen und dabei zu sagen: so sah sie aus! Sondern die Idee von ihr wieder lebendig zu machen, ist die Aufgabe. Die Einzelheiten, die durch die gelehrte Forschung auf dem Wege eines mit Hülfe der verschiedenen Methoden angestellten Suchens gefunden werden, sollen doch nur dazu dienen, Leben in die Züge der Vergangenheit zu bringen. Wo sie das nicht thun, sind sie ein wertloser Trödelkram, den man in einem Lexikon aufspeichern mag, bis vielleicht einmal die Stunde schlägt, wo man seiner bedarf. Wird die Vergangenheit so aus ihrem Schlummer auferweckt, so hat sie uns auch wirklich etwas zu sagen. Denn wir finden in ihr Menschen von unserem Fleisch und Blut, Geist von unserem Geist, persönliches Leben, wie wir selbst es erleben. Wir finden in ihr Fehler und Schwächen und Sünden, an denen wir selbst kranken, und finden eine Erhebung und Befreiung, wie wir selbst sie suchen.

Dass die Vergangenheit aber in diesem Masse dem Bewusstsein der Gegenwart nahe gebracht werden kann, hängt von der Fähigkeit ab, die

der Einzelne besitzt, sich eine Gesammtanschauung von ihr zu bilden. Man hat zu lange schon in der Geschichte die Rumpelkammer erblickt, in der man allerhand unnützes Geräte menschlichen Nachdenkens und Forschens abstellte, als dass in unsrer praktisch gerichteten und den Ideen meist abholden Zeit nicht eine solche Wissenschaft einem starken Skeptizismus begegnen müsste. Dennoch dürfte sich wohl nicht schwer erweisen lassen, dass die historische Wissenschaft es ebensogut mit lebendigen Organismen zu thun hat, wie die Naturwissenschaft, und dass sie darum auch ihren Rechtstitel in sich trägt. Sie muss sich nur, wenn sie das Urchristentum und die Entstehung der christlichen Kirche zu untersuchen und darzustellen unternimmt, noch völlig frei machen von den falschen Voraussetzungen, die eine mehr als tausendjährige Überlieferung als unantastbar darzustellen gewohnt war.

Diese Voraussetzungen hängen alle irgendwie mit dem Begriff des Kanons, wie er von der jüdischen Synagoge übernommen worden war, zusammen. Durch diesen Begriff wurde eine Schriftengruppe aus dem Zusammenhange des lebendigen Schrifttums herausgelöst und in seiner Isolierung als Lehrnorm und nicht mehr als Ausdruck und Erzeugnis persönlichen Lebens gefasst. Indem das aber geschah, und nicht nur historische Berichte, sondern auch so persönliche Dokumente, wie Briefe, unter die Beleuchtung einer rein gesetzlichen Betrachtungsweise gerückt wurden, sorgte man unbewusst dafür, dass die Schriften Petrefacte wurden. Dass eie trotzdem fort und fort noch lebenschaffend wirken konnten, war nicht die Schuld der Kirche, sondern des Geistes, der sich nicht dämpfen lässt, und der Ideen, die nicht zu bezwingen sind. Über diese gesetzliche Auffassung des Schrifttums ist Luther im wesentlichen nicht hinausgekommen, wenn auch bei ihm die Ansätze zu einer, zunächst freilich nicht vollzogenen Fortbildung vorliegen. Immerhin fehlte es nicht an vereinzelten Versuchen, den Bann zu durchbrechen. Zunächst dadurch, dass man auf den Gedanken kam, den Text des Neuen Testamentes festzustellen mit den Mitteln und nach den Methoden, die man bei profanen Texten auch zur Anwendung brachte. Die Angriffe, die Männer wie Bentley und Wettstein sich gefallen lassen mussten, zeigen, dass man ihr Vorgehen in seiner Gefährlichkeit für die überlieferten Anschauungen erkannte oder wenigstens instinktiv empfand.

Aber auch von einer anderen Seite bröckelten schon die Steine des scheinbar so fest gefügten Baues ab. Man begann zur Erläuterung des Neuen Testamentes mit der Zeit von verschiedenen Seiten Material zu sammeln, das doch den Zusammenhang gewisser Ideen der neutestament-

lichen Schriftsteller mit den profanen Kreisen deutlich machen konnte. Zunächst bewegte man sich freilich wesentlich in dem durch das Alte Testament gegebenen Rahmen, indem man hier die in der Zeit des späteren Judentums erfolgte Fortbildung einzelner Anschauungen zur Vergleichung heranzog. So entstanden die Sammlungen von Belegstellen aus dem talmudischen Schrifttume durch Lightfoot, Schöttgen, Meuschen u. A. Auf derselben Linie bewegen sich auch die Arbeiten von Carpzov u. A., die zu Philo und Josephus griffen, um mit ihrer Hülfe das Neue Testament zu erklären. Inzwischen hatte man sich aber auch bereits von anderer Seite bei den heidnischen Schriftstellern Rats erholt: H. Grotius, und ihm folgend viele Andere. Zunächst beschränkte man sich auf rein philologisch-exegetische Bemerkungen, Erläuterungen zu einzelnen Worten, Constructionen u. A. Aber es konnte nicht ausbleiben, dass man dabei nicht stehen blieb. J. J. Wettstein hat beides, Erläuterungen aus der rabbinischen und jüdischen und andererseits aus der heidnischen Litteratur zusammengefasst, und nicht nur zu philologischer Erklärung, sondern ebenso auch zu historischer Vergleichung herangezogen. Seine Noten in seiner grossen kritischen Ausgabe des Neuen Testamentes bieten daher ein reiches, bis heute viel benutztes, aber noch immer nicht völlig erschöpftes Lager wertvollen Materiales dar, dessen Wert durch manche problematische Parallele nicht beeinträchtigt wird.

Doch weder diese Arbeit, noch die textkritischen Bemühungen konnten den Bann völlig lösen, der noch immer über dem Neuen Testamente infolge seiner Isolierung lag. Es half wenig, wenn Griesbach die Lehren der Textkritik einprägte und ihre Grundsätze mit denen der Philologie in Einklang zu setzen sich bemühte. Noch galt in weiten Kreisen der textus receptus für den treuesten Zeugen des heiligen Buchstabens, und selbst Bengel entging dem Vorwurfe nicht, ein gefährlicher Revolutionär zu sein. Das ist nun mit der Zeit anders geworden, und es steht zu hoffen, dass mit der von der Württembergischen Bibelgesellschaft unternommenen Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes die Arbeit der Textkritik Allgemeingut bei den in Betracht kommenden Kreisen werde. Damit ist allerdings erst ein kleines Stück der zu leistenden Arbeit als notwendig oder berechtigt anerkannt.

Auch davon wird wohl in Zukunft keine Rede mehr sein, dass man eine „biblische" Hermeneutik, eine „biblische" Philologie u. a. für möglich hält, wie das noch in der ersten Hälfte des Jahrhunderts geschah. Mag auch noch in einem viel benutzten Wörterbuche die „neutestamentliche Gräcität" als eine wesentlich einheitliche abgeschlossene

Grösse behandelt und so die Fiction von der Suffizienz der heiligen Schrift aufrecht erhalten werden, so lehrt doch der Augenschein das gerade Gegenteil, und die genauere Kenntnis der Papyri und Inschriften erbringt den Gegenbeweis. So sind auch hier die Schranken gefallen, und wo sie noch aufrecht stehen, wagt doch niemand auf ihre Festigkeit zu vertrauen. In Sprache und in Ausdrucksweise, in Cultur und Sitte, im Denken und Empfinden, weisen die Schriften über sich hinaus und verlangen zu ihrer vollen Würdigung und zu ihrem rechten Verständnis die Heranziehung und Vergleichung des Culturbodens, auf dem sie entstanden sind, der grossen geistigen Bewegung, die in der Periode nach dem Zusammenbruch von Alexanders grossen Plänen als die geistige Frucht seines Wirkens heranwuchs. Wer darum das Neue Testament fördern will, darf an den Zeugen der geistigen Cultur jener Jahrhunderte nicht vorübergehen. Hier ist auf allen Gebieten die Arbeit lebhaft im Gange, und es steht nicht zu befürchten, dass sie jemals wieder ins Stocken geraten könnte.

Jedoch bedarf das Bild auch nach einer andern Seite hin noch der Vervollkommnung. Um einer historischen Grösse völlig gerecht zu werden, ist es notwendig, sie nicht nur in ihren Voraussetzungen zu studieren, sondern auch in ihren Folgen zu begreifen. So wird es notwendig sein, auch die Frage zu erwägen, was sich aus der folgenden Entwicklung der christlichen Zeit für ihre Anfänge lernen lässt. Diese Fragestellung ist nicht neu. In der Hauptsache hat bereits die Tübinger Schule eine Beantwortung versucht. Schwegler in seinem „nachapostolischen Zeitalter", K. R. Köstlin in mehreren Aufsätzen in den Theologischen Jahrbüchern, und endlich Baur selbst in seiner „Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte" versuchten eine Darstellung der nachbiblischen Zeit, bei der sie ihre Gesamtanschauung von dem Werden des Christentums zur Anwendung brachten. Dieser Versuch einer Reconstruction wurde dann von Ritschl mit beständiger Rücksicht auf die Aufstellungen der Tübinger Schule erneuert und in entgegengesetztem Sinne durchgeführt, eine Arbeit, die Harnack in grossen Zügen ergänzend fortgesetzt hat. Dass die Arbeiten der Tübinger für unsere Anschauungen empfindliche Mängel zeigen müssen, ist in Anbetracht des inzwischen gewachsenen Quellenmaterials nicht erstaunlich. Während sich Schwegler für die Schriften der apostolischen Väter noch mit lückenhaften oder nur in Übersetzungen vorhandenen Texten begnügen musste, steht uns ein gesichertes Fundament zur Verfügung, auf dem sich mit einiger Zuversicht bauen lässt. Wichtige Schriften, wie die Didache, sind neugefunden worden, andere

sind gründlicher untersucht und ausgebeutet. Manche Erscheinungen, wie der Gnostizismus, lassen sich jetzt schärfer fassen, seitdem man die Quellen gesichtet und kritisiert und seitdem man verwandten religionsgeschichtlichen Erscheinungen mehr Aufmerksamkeit geschenkt hat. Über die Verfassung sind uns, zum Teil ebenfalls durch neu gefundene Quellen (Didascalia apostolorum, Didache), trotz aller Unsicherheiten im Einzelnen treffendere Schlüsse möglich. Kurz — das Material liegt vollkommen bereit, um einen auf breitester Basis unternommenen Versuch einer Reconstruction des Urchristentumes als nicht aussichtslos erscheinen zu lassen. Dabei wird aber selbstverständlich auch die neutestamentliche Wissenschaft einen Hauptanteil an dem Gewinne haben. Es werden viele Thatsachen aus einer Vereinsamung herausgelöst werden, in der sie heute noch stehen, und die eine rechte und allseitige Würdigung und ein vollkommenes Verständnis unmöglich macht. Man braucht hierbei noch nicht einmal an die Erklärung derjenigen Stücke des Neuen Testamentes zu denken, die nur eine verzweifelte Interpretenkunst heute noch für die christliche Urzeit zu retten unternehmen kann. Es gilt ebenso auch für eine in sich so abgeschlossene Literatur, wie die paulinische Briefsammlung sie darstellt. Je umfassender die Betrachtungsweise ist, desto grösser wird auch die Zahl der Probleme, die eine wirkliche Förderung verheissen, desto mehr wird das Handwerksmässige in den Hintergrund treten.

Dabei dürfte aber noch in einer anderen Beziehung eine Erweiterung der Auffassung sich als nötig herausstellen. Es mag eine Folge der zu lange geübten Betrachtungsweise sein, für die alles Lehrhafte im Vordergrunde stand, dass man in der Geschichte des Urchristentumes nur Lehrsysteme und Verfassungsformen suchte, nicht aber nach der Widerspiegelung der christlichen Ideen im Bewusstsein der Gemeinde fragte. Wir haben es aber doch anerkanntermassen durchaus nicht nur mit Systemen zu thun — bei Paulus kann man von einem solchen reden — sondern auf Schritt und Tritt mit volksmässigen Vorstellungen. Und der Gedanke, dass Jesus aus seinen galiläischen Bauern und Fischern Philosophen oder Rabbiner gemacht habe, ist doch so absurd, dass man nicht wagen darf, ihn auszusprechen. Dennoch hat man vielfach so gethan, als ob das so oder ähnlich sich verhielte. Man hat zu oft vergessen, dass alles, was wir von Jesus wissen, erst durch das Medium des Bewusstseins von Leuten hindurchgegangen ist, die auf das stärkste von solchen volkstümlichen Vorstellungen abhängig waren. Dass wir also in sehr hohem Grade solche volkstümlichen Gedankenreihen in Anschlag bringen müssen: Anschauungen über Sünde, Schuld, Strafe, Jenseits, über

Gott und Engel, über Teufel und Dämonen u. a. Die Ansätze zu einer historisch zutreffenderen Betrachtungsweise sind auch hier vorhanden; aber es sind immer erst Ansätze.

Für das Neue Testament wird die Richtigkeit dieser Sätze nicht so leicht bestritten werden, weil hier der Thatbestand selbst dazu drängt. Dagegen ist für die Folgezeit noch wenig genug in dieser Richtung geschehen. Und doch wird man nicht leugnen können, dass auch bei der weiteren Entwicklung dieses volksmässige Element eine grosse Rolle spielte. Am leichtesten lässt sich das bei dem Gnostizismus erkennen. In dem Conglomerat der verschiedenartigsten Gebilde, die kirchliche Unwissenheit und Bequemlichkeit mit einem gemeinsamen Namen zu bezeichnen sich gewöhnt hatte, lassen sich alle Stadien des religiösen Bewusstseins nachweisen, von dem grobsinnlichen Mysterienglauben bis zur subtilsten Religionsphilosophie und theologischen Ethik. Als Massenreligion, die der Gnostizismus auch gewesen ist, bedarf er zu seiner Erklärung eines Verständnisses der volksmässigen Elemente, das mit Hülfe zahlloser Parallelen aus dem Gebiete heidnischen Aberglaubens noch zu erreichen sein wird. Man sieht aber, dass ein richtiges Verständnis einer solchen Bewegung verhindert wird, wenn man sie ausschliesslich von dem Gesichtspunkt der Lehre aus betrachtet. Auf religiösem Gebiete ist sehr häufig die „Lehre" durchaus nicht massgebend für das Leben, und nur dieses ist es, was den Historiker in erster Linie interessieren muss. Was von dem Gnostizismus gesagt ist, gilt aber auch von der Kirche. Auch hier wird man das Wesen kirchlicher Frömmigkeit und volksmässigen Glaubens nicht etwa nach den Schriften des Justin oder Athenagoras zu bestimmen haben. Um der Idee der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte gerecht zu werden, wird man vielmehr vor allem auf den Glauben der Gemeinde zu achten haben, der sich freilich nur mühsam aus den Quellen noch erschliessen lässt. Auch hierbei gilt, was von der Arbeit am Neuen Testamente gilt, dass die Isolierung der Gebiete die Arbeit unfruchtbar macht, weil es ihr den weiten Überblick und die grossen, wirksamen Ideen raubt. Dann wird die Arbeit nur zu leicht Sorge um wertlose Einzelheiten, Verbohrung in Nebensächlichkeiten.

Aus dem im Vorhergehenden Ausgeführten folgt nun noch ein Weiteres. Die Methode garantiert noch nicht das Erfassen der Idee. Der beste Methodiker kann ideenlos sein und dann wohl Einzelheiten aufhellen, ohne doch das Ganze zu fördern. Die Idee aber beruht immer auf einer Art dichterischer Intuition, der die Methode zu Hülfe kommt, um sie zu begründen und zu befestigen. In diesem Sinne ist das Wort

von dem rückwärts gewandten Propheten, das man von dem Historiker gesagt hat, durchaus berechtigt. Es gilt, das auf das stärkste hervorzuheben auch auf die Gefahr hin, dass ein durch die Naturwissenschaft beherrschtes Zeitalter eine solche Anschauung als einen Rückfall in die schlimmste Barbarei bezeichnet. Denn der Vorwurf, dass sich dann die Geschichte von dem mühsam errungenen Boden der durch methodische Forschung als sicher erwiesenen Thatsachen in das Gebiet der Phantasie begebe, und dass sich dann die Thatsachen gefallen lassen müssten, sich von der Idee meistern zu lassen, ist doch nur bei einer sehr oberflächlichen Betrachtung wirklich einleuchtend. Denn die Intuition hat ihren Ausgangspunkt doch immer von bestimmten Thatsachen, und stehen bestimmte, in ihrer Deutung nicht zweifelhafte Thatsachen der Idee entgegen, so war eben die Idee falsch und muss sich einer Correctur unterziehen lassen.

Nur so kann einer Gefahr gewehrt werden, die auch diesem Gebiet der Geschichte droht, der Mechanisierung der geschichtlichen Kräfte und der Verkehrung ihres freien Spieles in ein gesetzmässiges Vollführen genau zu berechnender Bewegungen. Man überschätzt dabei den Rahmen, das Milieu, das ganz gewiss seine Beachtung verdient, und dem sein Recht nicht geraubt werden darf. Aber nur sein Recht, mehr nicht. Denn wo der Rahmen zu breit wird, erdrückt er das Bild, und es giebt historische Versuche, bei denen nur Milieu und weiter nichts mehr zu finden ist. Auch hier kann nur die strenge Zucht retten, die von der Idee geübt wird. Sie bewahrt davor, das Beiwerk für die Hauptsache zu nehmen, sie befähigt, die treibenden Kräfte in ihrem gegenseitigen Verhältnis richtig abzuschätzen, und sie ermöglicht, die Keime des Lebens zu erkennen, die sich als lebensfähig erweisen.

Durch die stille Mitarbeit der Idee würde die Arbeit eine Geschlossenheit gewinnen, die auch äusserlich der Production ein bestimmtes Gepräge verliehe. Jede Untersuchung, gleichviel welches Detail sie behandelte, würde dann zu einem kleinen Kunstwerk werden können. Es ist leider nicht zu bezweifeln, dass gerade dieser Gesichtspunkt unserer Zeit mehr und mehr abhanden kommt. Zum Teil mag das an der Schnelligkeit gelegen sein, mit der heute produziert wird, und für die die verschiedensten Gründe verantwortlich sind. Zum Teil trägt aber wiederum die Überschätzung der Methode die Schuld daran, sofern man meint, dass eine methodisch gut geführte Untersuchung ihren Zweck vollkommen erfüllt. An Gelehrsamkeit bleibt unsere Zeit nicht hinter der Vergangenheit zurück, obwohl zu bezweifeln steht, dass ein Buch wie Winers Reallexikon

heute noch von einem Einzelnen geschrieben werden könnte, wohl aber an künstlerischem Gewissen. Manche Bücher des heutigen Marktes wären vor fünfzig Jahren nicht oder doch nicht so geschrieben worden. Ist das auch im Grunde nur etwas äusserliches und nicht selten eine Sache angeborenen Geschickes, so trägt doch einen Teil der Schuld die Anschauungsweise unsrer Zeit, und darum ist es nicht überflüssig, daran zu erinnern.

Auf dem Gebiete der schönen Künste lässt sich unverkennbar beobachten, wie die realistische Welle, die Alles bis dahin bedeckte, zurückzufluten beginnt. Schon läuten die Glocken der versunkenen Stadt und leise klingt ihr Ton herauf, um die Welt daran zu erinnern, dass die Idee ihr Recht, das lange genug verkannte, noch nicht ganz verloren hat. Es wird die Zeit kommen, wo man auch in der Wissenschaft dies Recht der Idee wieder allseitiger respectieren wird. Dann aber wird man erst den Gewinn der verflossenen Zeit recht schätzen lernen. Dann wird man sich der Methoden, die gefunden und ausgebildet worden sind, freuen können, weil sie die sichere Gewähr geben, dass man den Zug der Ideen richtig erkennt. Dann aber wird sich die Vergangenheit deutlicher vor dem Auge erheben und sie wird sich als ein Organismus darstellen, den man nicht als einen toten und steinernen Götzen verehrt, sondern den man als mit unserem Leben durch tausend Fäden verwachsen erkennt. Und so wird die Geschichte des Lebens, des Denkens und des Glaubens der Vergangenheit werden, was sie uns werden soll: die Lehrmeisterin unseres eigenen Lebens.

[Abgeschlossen am 27. Februar 1900.]

Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefs.

Von **A. Harnack** in Berlin.

Die letzte ausführliche Untersuchung der Abfassungsverhältnisse des Hebräerbriefs (Zahn, Einleitung in d. N. T. 1899. 2. Bd. 110—158) ist in Bezug auf die Empfänger des Schreibens zu einer bestimmten Entscheidung gelangt, in Bezug auf den Verfasser aber schliesst sie mit den resignirten Worten des Origenes: τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν. Jene bestimmte Entscheidung ist m. E. so einleuchtend begründet, dass Zweifel, die früher noch bestanden, und die auch ich noch gehegt habe, nicht leicht mehr aufkommen können. Zahn hat durch eine sehr sorgfältige Exegese bewiesen, dass die Empfänger des Briefs einen kleineren Kreis („durchweg gleichgestellt und gleichgestimmt") alter Christen innerhalb einer grossstädtischen Gemeinde bilden (eine Hausgemeinde, neben welcher es in derselben Stadt noch eine oder mehrere Hausgemeinden gab), und dass diese Gemeinde schwerlich eine andere sein kann, als die römische. Dieses Ergebniss erklärt, wie er richtig gesehen hat, auch das Fehlen einer Adresse;[1] denn ihr Verschwinden bliebe ein Räthsel, wenn der Brief an eine Gemeinde in ihrer Gesammtheit oder an einen ganzen Kreis von solchen[2] gerichtet gewesen wäre. Galt der Brief aber einem kleineren Kreise, so ist es einigermassen verständlich, dass die Tradition die Namen nicht bewahrt hat, mochte

[1] Mit Recht erklärt es Zahn für unmöglich, dass der Verfasser selbst dem Briefe die Aufschrift Πρὸς Ἑβραίους gegeben hat, obgleich sie sich sowohl im Zweige der Paulus- als der Barnabastradition findet: sie stammt von einem Redactor her, der diesen Brief anderen Briefen zugeordnet hat. Zahn's Ablehnung der Adresse ist aber desshalb auffallend, weil seine Vorstellung von der Zusammensetzung des Kreises, an den der Brief gerichtet war, die Adresse zu schützen geeignet ist (s. u.).

[2] Die letztere Annahme ist übrigens auch sonst ganz undurchführbar.

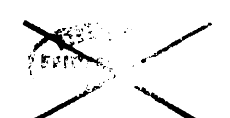
25. 2. 1900.

sie nun der Verfasser in einer Beischrift aufgezählt oder dem Ueberbringer die betreffenden Personen mündlich bezeichnet haben.

So eindrucksvoll die Argumente sind, durch welche Zahn die Adresse des Briefs bestimmt hat, so wenig einleuchtend sind seine Beweise für die These, dass die Empfänger durchweg geborene Juden gewesen seien. Ich vermag in ihr nur die Abendröthe jener von Zahn selbst aufs glücklichste bekämpften Ansicht zu sehen, dass der Brief vor Rückfall ins Judenthum warne, ja zu diesem Zweck geschrieben sei. „Von einem geschehenen oder drohenden Rückfall der Leser in die Betheiligung am jüdischen Cultus liegt im ganzen Hebräerbrief auch nicht die geringste Andeutung vor" (S. 136). „Der Verfasser schreibt an Christen, welche von ihrer Bekehrung an mit einem jüdischen Opfercultus nichts zu schaffen gehabt haben" (S. 137). „Die Frage, wie die Vereinigung des christlichen Bekenntnisses mit gesetzlicher Lebensweise zu beurtheilen sei, berührt der Verfasser gar nicht" (S. 136). „Die praktischen Mahnungen (sind sämmtlich sittlicher Natur, berühren die Frage der Nationalität überhaupt nicht und) erscheinen nicht als angehängte Nutzanwendungen, sondern als Ausdruck des Hauptzwecks, in dessen Dienst auch die ausführlichsten und künstlichsten Erörterungen stehen" (S. 124).

Nach diesen Zugeständnissen, durch welche Zahn den Ausführungen Jülicher's, von Soden's und des Verfassers beitritt, scheint es fast gleichgültig zu sein, wie man die Frage der Nationalität der Adressaten beantwortet, da sie mit dem Zweck des Briefes — schlaff und matt werdende Christen zu stärken, die in Gefahr stehen, durch Kleinmuth und Lauheit Alles zu verlieren — nichts zu thun hat. Allein Zahn, der das erkannt, verwirrt den Zweck und setzt sich mit sich selbst in Widerspruch, wenn er zu c. 13, 13 (S. 130 f.) bemerkt, die Forderung des „Hinausziehens ausserhalb des Lagers" könne nur an geborene Juden gerichtet sein; denn sie habe zur Voraussetzung, dass man sich von Haus aus in demselben befinde.[1] Gipfelt die Mahnung des Verfassers wirklich in der Aufforderung, „auf die Gemeinschaft mit dem jüdischen Volke, welches Jesus von sich ausgestossen hat, zu verzichten", so haben alle die von Zahn bestrittenen Exegeten Recht, welche aus jedem Capitel des Briefs die Mahnung herauslesen, nicht in halbjüdischen Glauben und

[1] Diese Behauptung ist um so auffallender, als Zahn selbst zugesteht, dass hier ein der Symbolik des ganzen Briefs entsprechender bildlicher Ausdruck vorliege. Trotzdem soll er nicht an Heidenchristen gerichtet sein können! Ganz besonders kühn ist es übrigens, wenn Zahn S. 153 andeutet, der Ausdruck παρεμβολή sei in Rücksicht auf das in Trümmern liegende Jerusalem gewählt! Mitten in der Symbolik dieser Realismus!



jüdisches Thun zurückzufallen. Noch widerspruchsvoller aber ist es, wenn Zahn (S. 145) behauptet, der traurige Zustand, in welchem sich die Leser befinden, sei aus judenchristlicher Verbitterung zu erklären („die jüdische Mehrheit der römischen Christen im J. 58[1] hing mit Liebe an ihrem Volke und trug schwer daran, dass das seiner Mehrheit nach im Unglauben gegen das Evangelium verharrende jüdische Volk ebensosehr in der Christenheit zurückgedrängt wurde, als es in nationaler und politischer Beziehung herunter kam; sie waren auch noch zugänglich für manche jüdische Einwendungen gegen das Evangelium; die Stimmungen, welchen Paulus im ganzen Römerbrief, und besonders diejenigen, welchen er c. 9, 1—11, 12 entgegentritt, . . . konnten sich steigern bis zu der Verbitterung, welcher der Hebräerbrief entgegentritt"). Abgesehen davon, dass man im Hebräerbrief etwas anderes wahrnimmt, als grade „Verbitterung" — wenn der ganze beklagenswerthe Zustand der Adressaten aus ihrem „Judaismus" folgt, wie will man es erklären, dass auf diesen „Judaismus" nirgendwo im Brief eingegangen wird? Oder sind die sog. theoretischen Abschnitte doch in diesem Sinne zu verstehen? Aber dagegen wendet sich gerade Zahn in decidirten Ausdrücken!

Was er an positiven Betrachtungen in Bezug auf die jüdische Herkunft der Adressaten, abgesehen von c. 13, 13, ermittelt zu haben meint, wird Wenigen einleuchtend sein. Auf die Überschrift Πρὸς Ἑβραίους will er sich nicht berufen; aber an Heidenchristen könne man nicht schreiben, Gott habe durch den Sohn zu „uns" geredet; der Brief setze ferner Leser voraus, die gewöhnt seien, Alles, was sich als Gottes That und Stiftung ihnen darbietet, am Alten Testament und besonders am Gesetz zu messen, der Abschnitt c. 3, 7 — 4, 11 endlich sei nicht allgemein symbolisch, sondern symbolisch-historisch zu nehmen und beziehe sich mit seinen 40 Jahren auf die Jahre 30—70 post Christum; dann aber sei es gewiss, dass er nur geborene Juden angehe, für welche die Zerstörung Jerusalems die kritische Katastrophe sei. Alle diese Argumente, von der unannehmbaren Auslegung des Abschnitts c. 3, 7 — 4, 11 abgesehen,[2] gehen von einer sehr willkürlichen Bestimmung des Spielraums heidenchristlichen Empfindens und Denkens aus. Der geborene Heide wurde,

---

1 Die Vorstellung Zahn's, die römische Gemeinde habe z. Z. des Römerbriefs ganz überwiegend aus geborenen Juden bestanden, ist wahrscheinlich mit Schuld, dass er auch im Hebräerbrief nur Judenchristen findet.

2 Bestimmen liess sich Zahn zu ihr durch die directe Einführung des Citates; aber wie kann ein so schwaches Fundament einen solchen Bau tragen, zumal da der Verfasser sonst niemals bei seinen ATlichen Citaten historisirt, weder verdeckt noch offen!

wenn er Christ wurde, auf den Boden des Alten Testaments gepflanzt: damit ist Alles gesagt, d. h. man kann und darf keine Grenzen ziehen in Bezug auf die Innigkeit, mit der er sich in das Buch einlebte und den Inhalt als sein Eigenthum, seine Geschichte und seinen Stammbaum empfand. Eben desshalb ist es aber auch unstatthaft, zu fordern, der Heidenchrist müsse sich stets bewusst geblieben sein, Gott habe durch den Sohn nur zu den Juden, zu ihm selbst aber durch die Apostel geredet. Sind die Alttestamentlichen Väter auch für die Heidenchristen „unsre Väter“, so ist der „Sohn“ zu Allen gekommen; er ist ja der Mitschöpfer und Heiland der Welt. In einer so erhabenen Ausführung, wie der Hebr. 1, 1 ff., ist das „ἡμῖν“ im Sinne „Wir Christen insgemein“ ebenso am Platze, wie das viermal wiederholte „κόσμος“ in Joh. 1, 9, 10.[1] Wie sich aber Zahn mit dem positiven Argumente für den heidnischen Ursprung der Leser (c. 6, 1 f.) auseinandersetzt, mag man S. 131 nachlesen. Ich bemerke übrigens, dass ich ein absolut sicheres Zeugniss für diesen Ursprung aus der Stelle nicht entnehmen möchte. Das für den Hebräerbrief Charakteristische besteht eben darin, dass der Unterschied von Juden- und Heidenchristen überhaupt nicht mehr existirt, ja dass man durch keine Wendung und keine Reminiscenz mehr an ihn erinnert wird.[2] Wer daher in den Zweck des Briefs und in die Charakteristik der Leser irgend etwas einmischt, was ihrer angeblichen Nationalität entnommen ist, verwirrt das ganze Bild.

Bevor ich mich der Frage nach dem Verfasser zuwende, halte ich es für zweckmässig, die Beobachtungen übersichtlich zusammenzustellen, die für einen bestimmten Kreis (eine Hausgemeinde) römischer Christen als Adresse sprechen; denn die Entscheidung der Verfasserfrage hängt mit der Bestimmung des Leserkreises enge zusammen:

1. Der Brief ist u. W. zuerst in Rom bezeugt; denn, wie schon Eusebius sah, ist er in dem ersten Clemensbrief benutzt (anni c. 96).

2. Der Gruss c. 13, 24 (ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) — der einzige, den der Brief enthält — lehrt, dass der Verfasser sich ausserhalb Italiens befindet, die Empfänger in Italien. Jedenfalls ist dies die nächstliegende Auslegung.

3. Die dreimal sich findende Bezeichnung „ἡγούμενοι“ (13, 7. 17. 24)

---

[1] Zum Ueberfluss heisst es c. 2, 3: (ἡ σωτηρία) ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη. Aus diesen Worten empfängt c. 1, 2 seine nähere Bestimmung.

[2] Auch die Warnungen c. 13, 9 sind ohne Beziehungen auf ihn.

für die Leitenden ist in der römischen Gemeinde nachzuweisen (s. den I Clemensbrief und προηγούμενοι bei Hermas).

4. Die Zuversicht, dass Gott die Gemeinde nicht ganz sinken lassen werde, schöpft der Verfasser c. 6, 10 aus der werkthätigen Liebe, die sie bewährt hat und noch eben bewährt, und zwar umfasst diese Liebe nicht nur die nächsten Genossen, sondern erstreckt sich weit über dieselben hinaus (τὸ ἔργον ὑμῶν καὶ ἡ ἀγάπη ἣν ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις[1] καὶ διακονοῦντες). Wenn ein Jeder von ihnen denselben kraftvollen Eifer, den er in der Liebesthätigkeit beweist, auch in der christlichen Hoffnung und Überzeugungstreue bewährt (v. 11), wird Alles wieder gut werden. Es ist bekannt, dass die werkthätige Sorge für die gesammte Christenheit der Hauptruhmestitel der alten römischen Gemeinde gewesen ist (s. z. B. Dionysius von Korinth in dem Briefe an Soter).

5. Hinter der Gemeinde liegen nicht nur im Allgemeinen schwere Zeiten, sondern auch eine ganz besonders acute Leidenszeit (c. 10, 32 ff.), die ihr aus ihrem Christenstande erwachsen war.[2] Diese Leidenszeit, die nicht jüngst durchlebt worden ist, wird in sehr starken Ausdrücken beschrieben (πολλὴ ἄθλησις παθημάτων, ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι, ἡ ἁρπαγὴ τῶν ὑπαρχόντων). Dieselben erinnern an die Beschreibung der neronischen Verfolgung im ersten Clemensbrief. Diese Parallele wird noch vollkommener, wenn man c. 13, 7 mit c. 10, 32 ff. combinirt, eine Combination, die durch Stimmung und Ausdrucksform beider Abschnitte nahe gelegt wird.[3] Dann ergiebt sich, dass in dieser Verfolgung „ἡγούμενοι“ den Märtyrertod erlitten haben, und zwar solche „ἡγούμενοι“, die der Gemeinde die Heilsbotschaft gebracht haben.[4]

---

[1] Οἱ ἅγιοι = die Christen überhaupt; hätte der Verfasser nicht auch an Auswärtige gedacht, so hätte er sich anders ausdrücken müssen. Die Behauptung, οἱ ἅγιοι seien die jerusalemischen Christen, ist unerweislich, und die Hypothese, es handle sich hier um die paulinische grosse Collecte, vollends haltlos.

[2] Das „φωτισθέντες“ (10, 32) besagt nicht nothwendig, dass sie damals Neubekehrte waren.

[3] Dort wie hier beginnt der Verfasser mit μνημονεύετε (bez. ἀναμιμνήσκεσθε), dort wie hier handelt es sich um eine abgeschlossene heroische Episode; dort heisst es ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν, hier κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γενηθέντες. Dass in c. 10, 32 ff. nicht deutlicher von den blutigen Opfern der Verfolgung die Rede ist, hat Zahn gut erklärt: es handelt sich darum, daran zu erinnern, was die geleistet haben, welche die Verfolgung überstanden. Dass sie dem Martyrium entronnen sind, zu markiren, wäre ganz unpassend gewesen.

[4] Dass c. 13, 7 nur an den Märtyrertod der Betreffenden gedacht werden kann, erkennt die grossse Mehrzahl der Exegeten an.

Der Ausdruck sagt nicht, dass sie schlechthin die ersten Missionare waren — in diesem Falle wäre wohl eine deutlichere Bezeichnung gewählt worden —, wohl aber, dass die jetzige Gemeinde ihnen ihren Christenstand mitverdankt. An welche Gemeinde liegt es näher zu denken als an die römische, die die neronische Verfolgung und in ihr den Märtyrertod des Petrus und Paulus erlebt hatte? Diese Apostel waren nicht die Begründer der römischen Gemeinde, aber sie konnten sehr wohl als ἡγούμενοι ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, bezeichnet werden. Und die Aufforderung: μιμεῖσθε τὴν πίστιν (αὐτῶν), ist wiederum parallel zu 1 Clem. 5, wo Petrus und Paulus als die γενναῖα ὑποδείγματα und ὑπογραμμοί gefeiert werden.

6. Hat nach dem sub 1 — 5 Ausgeführten die Hypothese der römischen Adresse Alles für sich,[1] während sich keine Beobachtung finden lässt, die gegen sie spricht,[2] so ist es doch andererseits sehr wahrscheinlich, dass nicht die römische Gesammtgemeinde, und überhaupt keine Gesammtgemeinde, die Empfängerin gewesen ist. Das negative Argument hierfür, dass eine solche Adresse nicht wohl verloren gehen konnte, wurde schon oben erwähnt. Die positiven Beobachtungen, die für einen kleineren Kreis sprechen, sind folgende:

a) Die Adressaten bilden einen „durchweg gleichgestimmten" Kreis; ihre religiöse und moralische Verfassung ist dieselbe: nirgendwo unterscheidet der Verfasser unter ihnen Gruppen, Nüancen oder dergleichen. Da er aber andererseits doch keine Abhandlung geschrieben hat, sondern sehr concrete Zustände voraussetzt, so kann an eine Gemeinde, am wenigsten an eine so grosse und bunte, wie die römische, nicht leicht gedacht werden.[3]

---

[1] Auch der allgemeine Ausdruck οἱ ἀκούσαντες (c. 2, 3) für diejenigen, welchen der Verfasser und die Leser ihren Christenstand verdankt, ist zutreffend. Die römische Gemeinde war keine apostolische Stiftung.

[2] Die Aufschrift Πρὸς Ἑβραίους ist unrichtig und macht dieselben Schwierigkeiten, wie man auch immer die wirkliche Adresse bestimmen mag. Auf dem Wege, den ich Chronologie I S. 479 versuchsweise angedeutet habe, wird man sie in ihrem Ursprung nicht zu enträthseln vermögen. Sie ist ebenso unglücklich gewählt, wie die Aufschrift Πρὸς Ἐφεσίους für das paulinische Circularschreiben nach Asien. Das Wahrscheinlichste bleibt noch immer (da es precär ist, einen alten Schreibfehler [πρὸς τοὺς ἑταίρους läge am nächsten] zu vermuthen), dass der reiche alttestamentliche Inhalt zu ihr verleitet hat. Der für einige der katholischen Briefe sich findende Titel „Ad gentes" ist am besten zu vergleichen, wie Zahn richtig sieht. Doch findet sich dieser Titel nur selten.

[3] Es würde zu weit führen, an den einzelnen Mahnungen zu zeigen, wie unwahrscheinlich es ist, dass sie einer ganzen grossen Gemeinde gelten, und wie unpsychologisch der Verfasser verfahren wäre, wenn er eine solche apostrophirt hätte.

b) Die Mahnung c. 5, 12: καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς, kann nicht an eine ganze Gemeinde gerichtet sein, in der sich stets Unmündige und Neubekehrte befinden; sie kann nur einem bestimmten Kreise älterer Christen gelten,[1] der sich in der letzten Zeit nicht mehr so entwickelt hat, wie nach seinen Anfängen von ihm zu erwarten stand.

c) Dass es sich um einen geschlossenen Kreis älterer Christen handelt, geht auch aus den Mahnungen hervor, sich „der früheren Tage" und ihrer bereits verherrlichten früheren ἡγούμενοι zu erinnern (c. 10, 32 ff.; 13, 7) — in beiden Fällen ist vorausgesetzt, dass sie sie persönlich erlebt haben —, sowie aus der Anerkennung, dass sie den Ruhm reicher Liebesthätigkeit von älterer Zeit her besitzen (c. 6, 10). Der gleich folgende Satz: ἐπιθυμοῦμεν δὲ ἕκαστον ὑμῶν τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν κτλ., lautet nicht wie an eine grosse Gemeinde gerichtet, sondern wie an einen kleinen gleichartigen Kreis.

d) In c. 13, 17 liest man, die Adressaten sollen ihren ἡγούμενοι gehorsam sein; in c. 13, 24 werden ihnen dann Grüsse aufgetragen an alle ihre ἡγούμενοι und an alle Heiligen. Man kann diese Wendungen, die durch keinen speciellen Context hervorgerufen sind, nicht leicht (oder überhaupt nicht) anders deuten, als dass die Adressaten einen besonderen Kreis in der städtischen Gesammtgemeinde bilden, ihre eigenen ἡγούμενοι haben, aber auch den ἡγούμενοι der Gemeinde unterstehen. Vielleicht deutet auch der etwas dunkle Ausdruck τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν (c. 10, 25) auf die Sonderversammlung des geschlossenen Kreises hin (so Zahn), doch ist hier eine sichere Entscheidung nicht möglich.

e) Gerade von der römischen Gemeinde wissen wir — und wüssten wir's nicht, so könnten wir es aus dem Philipperbrief und anderen Documenten, ja auch a priori vermuthen —, dass in ihr umschriebene Haus-

---

[1] Heinrici (Theol. Lit.-Ztg. 1895 Col. 289) schreibt: „Der Brief in seiner absonderlich lehrhaften Haltung behält etwas Befremdliches, so lange er als Schreiben an eine Gemeinde beurtheilt wird. . . . Er fordert einen engeren Leserkreis. Und dass der Verfasser in der That einen solchen im Auge hat, sagt er selbst. Einer Gemeinde kann er nicht schreiben: Ihr müsstet Lehrer sein der Zeit nach. Ebenso ist es keine Charakteristik einer Gemeinde, wenn er die Leser als solche bezeichnet, die den Heiligen Dienst erwiesen und erweisen (6, 10). Nach 13, 24 unterscheidet er sie daher von den ἡγούμενοι, insofern sie nicht alle zu ihnen gehören, und von den ἅγιοι, den Gemeindegliedern, überhaupt. Weisen diese Wendungen nicht deutlich auf eine Gruppe von Evangelisten hin, deren Entwicklung dem Verfasser Sorge machte?" Hier befremdet nur die Schlussentscheidung. Evangelisten? Doch wohl nur solche, die sich für diesen Beruf vorbereiten sollten! Damit ist aber die ganze Vorstellung zerstört. Heinrici hat das ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι unstatthaft gepresst und zu wörtlich genommen.

gemeinden in älterer Zeit bestanden haben, und zwar kennen wir aus Röm. 16[1] drei solche, nämlich die Hausgemeinde der Priska und des Aquila (v. 3—5),[2] die um Asynkritus und Genossen (v. 14) und die um Philologus und Genossen (v. 15). An eine derselben, oder an eine vierte, die sich aber noch vor der neronischen Verfolgung gebildet haben müsste, ist der sogenannte Hebräerbrief geschrieben. Lässt sich vielleicht doch noch bestimmen, an welche? Das führt uns auf die Frage nach dem Verfasser.

Bei der Beantwortung dieser Frage hat die Kritik, ähnlich wie früher bei der Frage nach den Empfängern, sich noch viel zu wenig von der erstaunlichen Thatsache leiten lassen, dass der Verfassername verloren gegangen ist. Der Autor nennt den Timotheus „unseren Bruder"[3] und ist, wie wir gleich erkennen werden, in früheren Zeiten ein angesehener Lehrer in Rom gewesen; dennoch ist sein Name verloren gegangen, so dass man am Ende des 2. Jahrhunderts sich aufs Rathen verlegen musste, um ihn wiederzugewinnen. In der That verdanken die Namen Paulus, Clemens, Lucas lediglich grübelndem Rathen ihre Verbindung mit dem Briefe. Aber dasselbe gilt auch höchst wahrscheinlich von dem Namen Barnabas. Bereits Chronologie I S. 478 habe ich ausgeführt, warum man sich bei ihm nicht wohl beruhigen kann, und weitere Erwägungen haben mich in den Zweifeln bestärkt: wie lässt es sich erklären, dass der Name des Barnabas verloren ging, bez. durch den des Paulus ersetzt wurde?[4] Zwar scheint mir der Beweis Zahn's nicht geglückt zu sein, dass Tertullian nicht eine afrikanische und darum auch nicht eine römische Tradition wiedergiebt, wenn er den Brief „Barnabae epistula" nennt; vielmehr bleibt es das wahrscheinlichste, dass der Brief in Afrika und darum auch in Rom damals (um 220) unter diesem Namen bekannt war (ohne dem Neuen Testament anzugehören). Auch lässt sich nicht sicher erweisen, dass Irenäus und Hippolyt den Brief als einen anonymen gekannt und citirt haben. Allein mit Recht folgert Zahn aus der Thatsache der doppelten Bezeichnung des Briefs (als Paulus- und als Barnabasbrief), dass

[1] Dass die Gründe, aus denen man c. 16 vom Römerbrief abtrennen zu müssen meint, nicht zureichend sind, hat Zahn auf's neue bewiesen.

[2] Dass sämmtliche von Paulus v. 6—13 genannten Personen der Hausgemeinde der Prisca gehören, ist eine ansprechende, aber nicht zu beweisende Vermuthung.

[3] Dass dies etwas anderes bedeutet als nur „den christlichen Mitbruder" wird sich unten zeigen.

[4] Auch darauf sei hingewiesen, dass die Tradition schlechterdings nichts von einem Aufenthalt des Barnabas in Rom weiss. Die pseudoclementinischen Romane und noch spätere Machwerke kommen natürlich nicht in Betracht.

in seiner Geschichte (vor dem Ausgang des 2. Jahrhunderts) eine Periode angenommen werden muss, in welcher er anonym circulirte. Dann ergiebt sich aber, dass ihn die Gemeinde, die ihn verbreitet hat — und das war die römische — ohne Verfassernamen hat ausgehen lassen, sei es weil sie den Verfassernamen nicht mehr wusste (doch das ist weniger wahrscheinlich), sei es weil sie ihn absichtlich unterdrückte.[1] In beiden Fällen haben wir nach einem Manne in der Umgebung des Paulus und vertrauten Genossen des Timotheus zu suchen, dessen Name oder Stellung diese eigenthümliche, absichtliche oder unabsichtliche, Unterdrückung erklärt. Der Name des Lucas, Clemens, Barnabas oder Apollo erklärt sie jedenfalls nicht.

Wir wenden uns nach diesen Vorbemerkungen zu den Angaben, welche der Brief selbst über seinen Verfasser bietet: sie sind keineswegs spärlich. Bevor wir aber die wichtigsten einzelnen besprechen, bedarf es einer Untersuchung des Gebrauchs von „Wir", „Ihr" und „Ich" in dem Briefe. Eine Tabelle sei vorangestellt:

Wir: **1**, 2; **2**, 1—4. 5. 8. 9; **3**, 6. 14. 19; **4**, 1—3. 11. 13. 14—16; **5**, 11; **6**, 1—3. 9. 11. 18. 19; **7**, 14. 19. 26; **8**, 1; **9**, 14.[2] 24; **10**, 10. 15. 20. 22—24. 26. 30. 39; **11**, 3. 40; **12**, 1. 2. 9. 25. 28; **13**, 6. 10. 13—15. 18. 20. 21. 23.

Ihr: **3**, 1. 12. 13 (cf. v. 7—9. 15); **4**, 1 (cf. v. 7); **5**, 11. 12; **6**, 9—12; **10**, 25. 29. 32—36; **12**, 3—8. 12—25; **13**, 2. 3. 7. 9. 16—19. 21—25.

Ich: **11**, 32; **13**, 19. 22. 23.[3]

Je aufmerksamer man den Wechsel von „Wir" und „Ihr" in dem Briefe studirt, um so mehr bewundert man auch an diesem Punkte die stilistische Feinheit des Verfassers. Die Grundlage seiner Redeweise bildet das communicative „Wir", und er hält es fest, so lange die Natur der Ausführungen es irgend gestattet, und kehrt zu ihm zurück, sobald es irgend möglich ist. Er schreibt sogar (c. 4, 1): φοβηθῶμεν μή ποτε καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι. Besonders charakteristisch ist c. 10, 24 f.: κατανοῶμεν . . . βλέπετε . . . ἁμαρτανόντων ἡμῶν oder v. 29: δοκεῖτε . . . οἴδαμεν γάρ, ferner 32—39, wo ein langer in der 2. Person stilisirter Abschnitt mit den Worten

[1] Die Prädicirung des Briefs als Barnabasbrief in Afrika bez. Rom gehört demgemäss einer relativ späten Zeit an.

[2] Hier ist zweifellos ἡμῶν zu lesen; das ὑμῶν würde dem Stil des Verfassers in diesem Zusammenhang widersprechen.

[3] Dass das μου c. 10, 34 nicht ursprünglich ist, ist heute allgemein zugestanden; die Variante ist schwerlich älter als die Meinung, Paulus sei der Verfasser des Briefs.

schliesst: ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς. Im 13. Capitel endlich beachte man das ἡμᾶς (v. 6) nach ἐπιλανθάνεσθε und μιμνήσκεσθε, und wie der Verfasser v. 10—15 und sodann in den Wendungen κύριον ἡμῶν (v. 20), ἐν ἡμῖν (v. 21) immer wieder zu dem „Wir" zurückkehrt. Dieses communicative „Wir" ist mehr als eine stilistische Formel; es lehrt unzweideutig, dass sich der Verfasser nicht nur im Allgemeinen mit seinen Lesern zusammenschliesst wie ein Christ mit Christen, sondern dass er sich zu ihrer Gruppe rechnet: ihr Wohl und Wehe ist das seinige; er weiss und fühlt sich als eines ihrer Glieder. Er muss also eine längere Zeit unter ihnen gelebt und gewirkt haben. Dass wir uns in dieser Beurtheilung nicht täuschen, werden einzelne Stellen zum Ueberfluss beweisen.

Aber der Verfasser spricht auch als ein Lehrer und Leitender, der berechtigt ist (aus seiner intimen Kenntniss der Vergangenheit und Gegenwart der Leser heraus und aus der Stellung, die er einst bei ihnen eingenommen hat, und die noch nicht erloschen ist), sie zu belehren, ihnen Lob und Tadel zu spenden und die ernstesten Vorhaltungen zu machen. In diesen Fällen redet er in der zweiten Person. Wo er sie zum ersten Mal anwendet, fügt er das feierliche und herzliche ἀδελφοὶ ἅγιοι hinzu und wiederholt das ἀδελφοί noch einmal (3, 1. 12). In 4, 1; 5, 11. 12; 6, 9—12; 10, 25. 29. 32—36 war das „Ihr" schlechterdings nicht zu umgehen, wie man sich leicht überzeugen kann. Das sind aber auch alle Stellen, in denen es bis c. 12, 3 vorkommt. Anders wird es erst in den beiden Schlusscapiteln 12, 3—13, 25. Hier ist, weil die Rede eindringlicher und die Admonition kürzer gefasst wird, das „Ihr" des befugten Lehrers die Regel. Des befugten Lehrers — denn „die ganze Tonart des Briefs zeigt, dass der Verfasser ans Lehren gewöhnt ist und als Lehrer nicht nur bei anderen Christen, sondern auch bei den Lesern ein gewisses Ansehen geniesst." Auch beweist die Virtuosität in der pneumatischen Schriftbehandlung, die Klarheit der Expositionen und die Trefflichkeit und Gewandtheit der exegetischen und admonitorischen Diction, dass hier Einer schreibt, der eine lange Uebung im theologischen Vortrag gewonnen hat.

Aber jenes „Wir", welches die Ausführungen beherrscht, verlangt doch noch eine nähere Betrachtung. Nicht an allen Stellen, sondern nur in der Mehrzahl der Fälle bedeutet es „Ich und ihr Leser". In einer kleinen Anzahl von Fällen, (s. z. B. 1, 2) bedeutet es „Wir Christen" — es ist nicht nöthig, diese auszuscheiden —; wieder in einer anderen Anzahl von Fällen passt aber weder diese noch jene communicative Fassung. Es handelt sich, wenn ich recht sehe, um die Verse 2, 5; 4, 13; 5, 11;

6, 1—3. 9. 11; 13, 18. 23. Zu ihnen sind die vier Verse hinzuzufügen, in denen der Verfasser „Ich“ sagt: 11, 32; 13, 19. 22. 23.

Aus diesen 14 Stellen schalten wir die drei zweifelhaften, übrigens gleichgültigen aus; denn das περὶ ἧς λαλοῦμεν (2, 5), das πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος (4, 13) und περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος (5, 11) kann sehr wohl communicativ verstanden werden, wenn auch das verwandte καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείψει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος (11, 32) an einen schriftstellerischen Plural denken lässt.[1] Aber ein Verfasser, der im Gebrauch des communicativen Plurals so weit geht, φοβηθῶμεν μή ποτε δοκῇ τις ὑμῶν ὑστερηκέναι zu schreiben (s. o.), kann jene Phrasen auch communicativ gedacht haben. Die Annahme eines schriftstellerischen Plurals ist daher unnöthig. Es bleibt das „Wir“ in dem Abschnitt 5, 11 — 6, 11 und 13, 18. 23 übrig. Von 13, 18 hat man auszugehen. Hier kann das „Wir“ nicht communicativ sein; es kann aber auch nicht schriftstellerischer Plural sein; denn auf die Worte „Betet für uns; denn wir glauben sicher, dass wir ein gutes Gewissen haben, da wir in allen Stücken (oder: unter Allen) uns gut zu verhalten trachten“, folgen unmittelbar die anderen: „Um so mehr aber ermahne ich zu solcher Fürbitte, damit ich schneller euch wiedergegeben werden möge“. Der Verfasser unterscheidet also „Wir“ und „Ich“. Die Annahme, dass das „ἡμῶν“ noch unter dem Einfluss des (in v. 17) vorangehenden Plurals (οἱ ἡγούμενοι ὑμῶν) steht und eine leichte Incorrectheit ist, die der Verfasser v. 19 beseitigt, ist undurchführbar. Allerdings hängen die Verse 18 und 17 sehr enge zusammen (s. u.); aber wenn es noch denkbar ist, dass er, weil er jene ἡγούμενοι mit seiner eigenen Person zusammenschloss, statt προσεύχεσθε περὶ ἐμοῦ geschrieben hat περὶ ἡμῶν, so ist es doch undenkbar, dass er πειθόμεθα γὰρ ὅτι καλὴν συνείδησιν ἔχομεν geschrieben und dabei an jene ihm fernen ἡγούμενοι mitgedacht hat (so von Soden); vielmehr ist mit Weiss anzuerkennen, dass in dem Plural andere Personen mit eingeschlossen sind, die der Umgebung des Verfassers angehören. Wie viele, ist nicht zu enträthseln; aber viele können es nicht sein, da sie sich in gleichem Verhältniss wie der Verfasser zu den Lesern befinden und diesen ohne Weiteres klar gewesen sein muss, wer gemeint war. Mit den Worten: περισσοτέρως δὲ παρακαλῶ κτλ., hebt sich dann der Verfasser selbst aus dieser Mehrzahl hervor.

---

[1] Ohne ein Pronomen anzuwenden, schreibt der Verf. 9, 5: περὶ ὧν οὐκ ἔστιν νῦν λέγειν κατὰ μέρος.

Steht es aber fest, dass das „Wir" in v. 18 weder ein communicativer noch schriftstellerischer Plural ist, so lässt es sich sehr wahrscheinlich machen, dass auch v. 23 ein wirklicher Plural der Autoren vorliegt.[1] Nachdem der Verfasser v. 22 geschrieben hatte: „Ich ermahne euch aber, Brüder, lasset euch gefallen das Wort der Mahnung; habe ich doch auch in Kürze geschrieben," fährt er fort (v. 23): „Wisset, dass unser Bruder Timotheus freigeworden ist, mit welchem ich, wenn er schnell genug kommen sollte, euch sehen werde. Grüsset alle eure Führer" etc. Warum schreibt der Verfasser nicht τὸν ἀδελφὸν Τιμόθεον, wenn er dem Timotheus nur ein epitheton ornans geben wollte?[2] Dass er ihn aber communicativ als seinen und der Leser Bruder in einem engeren Sinn bezeichnen wollte, ist sehr unwahrscheinlich. Timotheus war unzweifelhaft ein ἡγούμενος; ἡγούμενοι sind zwar ἀδελφοί, aber für gemeine Christen nicht ἀδελφοὶ ἡμῶν. Dazu kommt, dass der Verfasser hier genau so von ἡμεῖς zu ἐγώ übergeht, wie v. 18. 19. Also wird man anerkennen müssen, dass der Autor auch hier im Namen einer Gruppe von wenigen Personen spricht, die, wie er selbst, den Timotheus als ihren Collegen bezeichnen, d. h. sich demselben gleichstellen durfte. Es muss freilich mit dieser „Gruppe" eine besondere Bewandtniss haben, wenn der Verfasser zweimal so ohne Weiteres von „Wir" zu „Ich" übergehen konnte, und wenn er in einer so intimen Betheuerung, wie sie v. 18 bietet, einfach in ihrem Namen zu sprechen vermochte.

Während das „Ich", abgesehen von den besprochenen Stellen, nur noch 11, 32 vorkommt — in einer indifferenten Phrase —, findet sich ein „Wir", welches nicht communicativ ist, noch 6, 1—3. 9. 11. Der nicht communicative Charakter ist in den Versen 9. 11. ganz deutlich (πεπείσμεθα[3] δὲ περὶ ὑμῶν τὰ κρείσσονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας, εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν . . . . ἐπιθυμοῦμεν δὲ ἕκαστον ὑμῶν τὴν αὐτὴν

---

[1] Das ist m. W. bisher immer übersehen worden.

[2] Dass so viele treffliche Zeugen ἡμῶν nicht lesen, ist sehr begreiflich. Sie verstanden die Beziehung (auf die Absender allein) nicht und mussten daher nothwendig Anstoss nehmen. Man vgl. den Sprachgebrauch des Paulus. Er schreibt Κούαρτος ὁ ἀδελφός (Röm. 16, 23), Σωσθένης ὁ ἀδ. (1 Kor. 1, 1), Ἀπολλῶ τοῦ ἀδ. (1 Kor. 16, 12), Τιμόθεος ὁ ἀδ. (2 Kor. 1, 1; Philem. 1; Kol. 1, 1), Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδ. (Kol. 4, 7). Wenn er aber ἡμῶν hinzufügt, so ist das niemals ein schriftstellerischer Plural oder communicativ in Bezug auf die Leser, sondern bezeichnet den Bruder als Bruder des Paulus und seiner Genossen; s. 1 Thess. 3, 2; 2 Kor. 8, 22. 23; vgl. ferner das ἀδελφός μου in 2 Kor. 2, 13; Phil. 2, 25.

[3] Es ist mir nicht verständlich, wie Weiss zur Erklärung dieses Plurals auf c. 2, 5 verweisen und ihn communicativ fassen kann. Man beachte auch, dass neben πεπείσμεθα die Anrede ἀγαπητοί steht.

ἐνδείκνυσθαι σπουδήν). Dann aber ist es angezeigt, auch das „Wir" im Eingang dieses Abschnitts so, und nicht communicativ, zu verstehen (φερώμεθα . . . ποιήσομεν). C. 6, 1 f. ist mit den griechischen Auslegern und Luther zu paraphrasiren: „Darum wollen wir den Unterricht in der christlichen Anfangsstufe dahinten lassen und zur Vollkommenheit (d. h. zur Unterweisung in der Vollkommenheit[1]) fahren . . . und dies werden wir thun, wenn es Gott irgend zulassen wird." Dies ergiebt sich auch aus dem dazwischen Stehenden, sofern der Verfasser von Grundlegung und Lehre handelt, d. h. Ausdrücke braucht, die die communicative Fassung des „Wir" verbieten. Ist aber das „Wir" hier nicht communicativ, so hat man nur die Wahl, es als wirklichen Plural der Absender oder als schriftstellerischen Plural des Verfassers zu verstehen. Da nun c. 13 uns gezeigt hat, dass hinter dem Brief eine „Gruppe" steht, da ferner sonst im Brief nirgends ein schriftstellerischer Plural vorkommt, da es endlich unwahrscheinlich ist, dass der Verfasser, der so constant den communicativen Plural benutzt (und daneben auch den schriftstellerischen Singular), je sich des schriftstellerischen Plurals bedient hat, so ist in dem Plural der 1. Person c. 6, 1—11 ein wirklicher Plural der Absender zu erkennen. Es ist also eine Zwei- oder Mehrzahl, in deren Namen der Verfasser spricht: sie, nicht nur der Verfasser, steht zu den Lesern im Verhältniss der Lehrer, die den Grund zu ihrem Christenstande gelegt oder mitgelegt haben; sie spricht die Zuversicht aus, dass der Glaubensstand derselben sich schliesslich doch behaupten werde; sie belobt ihre Liebesthätigkeit, und sie äussert den lebhaften Wunsch, dass jeder Einzelne unter ihnen den gleichen Eifer πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους bewähren möge.

Es erübrigt nun noch einzelne Verse zu untersuchen, aus denen wir den Verfasser näher kennen lernen. In c. 2, 3 heisst es: πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη; hieraus folgt, dass die Leser und der Verfasser keine persönlichen Jünger Jesu gewesen sind, sondern das Evangelium von solchen erhalten haben. In dem Ausdruck „οἱ ἀκούσαντες" können Apostel mit eingeschlossen sein; jedoch, wenn die Begründer des Christenstandes der Leser und

---

[1] Das ἐπὶ τελειότητα empfängt seinen Sinn durch das voraufgehende „ὁ τῆς ἀρχῆς λόγος" und das nachfolgende „διδαχήν". Man vergl. auch 5, 12: ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς. Aus dem, was folgt, geht deutlich hervor, dass der Verfasser bez. die Absender selbst zu den grundlegenden Lehrern dieses Kreises gehören.

des Verfassers Apostel gewesen wären, so erwartet man, dass dieser bestimmte Ausdruck oder ein ihm gleichwertiger gewählt worden wäre. Jedenfalls gehören beide, die Leser und der Verfasser, einer zweiten Generation an, d. h. genealogisch, nicht chronologisch. Zahn macht mit Recht darauf aufmerksam, dass der Verfasser den Kreis, an den er schreibt, nicht als eine zweite Generation behandelt, sondern als identisch mit denen, die (an diesem Ort) zuerst den christlichen Glauben empfangen haben.

In c. 10, 32—34 zeigt der Verfasser, dass er eine gute Kunde von der grossen Leidenszeit besitzt, die seine Leser „in den früheren Tagen" rühmlich überstanden haben; dass er aber ihre gegenwärtige innere Lage und Bethätigung genau kennt, folgt aus dem ganzen Brief, vor allem aus dem διακονοῦντες c. 6, 10 und dem Satz: οὔπω μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι (c. 12, 4).[1]

In Bezug auf den ganzen Schlussabschnitt c. 13, 7—24 gilt, dass das Verhältniss der Leser zu den ἡγούμενοι ihm zu Grunde liegt und das Leitmotiv bildet. Man erkennt aber ferner, dass sich der Verfasser (die Absender) irgendwie zu ihnen rechnet — was ja aus dem ganzen Brief hervorgeht — und dass das Verhältniss der Leser zu ihnen kein ganz ungetrübtes war. Der Verfasser redet zuerst von den seligen ἡγούμενοι, die den Märtyrtod erlitten haben. Schon hier tritt die „ἀναστροφή" derselben bedeutsam hervor. Dem Verlust der sterblichen ἡγούμενοι wird „Jesus Christus, gestern und heute, und derselbe auch in Ewigkeit" als Trost entgegengesetzt. Sofort aber knüpft sich daran eine Warnung vor bunten und fremden Lehren, die im Folgenden als asketische (so die meisten Ausleger) oder vielmehr, wie von Soden wahrscheinlich gemacht hat, umgekehrt als libertinistische Sonderlehren charakterisirt werden. Wenn der Verfasser hinzufügt, dass es sich bereits erwiesen habe, dass die, die damit umgehen, nichts erreicht haben, („keine Festigung des Herzens"), so zeigt er wieder seine genaue Kenntniss der innern Zustände im Kreise der Adressaten. Er begnügt sich aber nicht mit der Constatirung des thatsächlichen Misserfolges, sondern fügt eine theoretische Widerlegung jener falschen Position (rücksichtslose Theilnahme an Opfermahlzeiten) hinzu (v. 10—15), die das Beispiel der alten ἡγούμενοι jedenfalls nicht für sich gehabt hat. Der falschen κοινωνία setzt er v. 16 die wahre christliche, nämlich die εὐποιία καὶ κοινωνία

[1] Dass die Leser noch keine blutige Verfolgung erlebt haben, kann man nicht aus diesen Worten schliessen: der Sünde haben sie noch nicht bis aufs Blut Widerstand geleistet. Gefangene und Misshandelte in der Gegenwart c. 13, 3.

entgegen. Wenn er nun wieder auf das Verhältniss der Leser zu ihren ἡγούμενοι zu sprechen kommt (jetzt aber auf das Verhältniss zu den gegenwärtigen), und zwar in den Worten (v. 17): „Folget euren Führern und gebet nach; denn sie sind's, die wachen für eure Seelen, als die Rechenschaft ablegen werden, damit sie dies mit Freuden thun und ohne Seufzen, denn das ist euch nicht zum Vorteil" — so ist wahrscheinlich, dass eben jene „fremden Lehren" den Streitpunkt gebildet haben und dass die Leser in ihnen ihre Selbständigkeit gegenüber den ἡγούμενοι zu behaupten trachteten. Da aber der Verfasser unmittelbar an diese Mahnung die Worte anschliesst (v. 18): „Betet für uns; denn wir glauben sicher, dass wir ein gutes Gewissen haben, da wir in allen Stücken uns gut zu verhalten trachten," so folgt aus dieser Rechtfertigung, die fast wie eine Entschuldigung aussieht, dass der Verfasser auf Seiten der ἡγούμενοι steht (ihre Stellung in dem Streitpunkte im Gegensatz zur Mehrzahl der Leser theilt), und dass dieses Verhältniss den Lesern bereits bekannt gewesen ist, bevor sie den Brief empfingen. Beziehungen zwischen den Lesern und dem Verfasser haben also immerfort stattgefunden.[1] Dies ergiebt sich auch aus dem nächsten Satze (v. 19): „Um so mehr aber ermahne ich zu solcher Fürbitte, damit ich schneller euch wiedergegeben werden möge," d. h. die Leser rechnen bereits darauf, dass er zurückkehrt; ihr Gebet soll diese Rückkehr nur beschleunigen.[2] Das ἀποκαταcταθῶ ὑμῖν zeigt deutlich, dass der Verfasser zu dem Kreise, an den er schreibt, gehört und nur zeitweilig von ihm getrennt ist. Diese „Zugehörigkeit" kann freilich verschiedener Art sein. Ueber den Wechsel des Plurals und Singulars wurde schon gesprochen. Das Fehlen eines ἐγώ (s. auch v. 23) ist zu beachten: es zeigt, dass der Wechsel für den Verfasser selbst sich gar nicht als solcher fühlbar machte. Daraus folgt wieder, dass die „Gruppe", in deren Namen er spricht, ihm ausserordentlich nahe stehen muss, so dass er sich mit ihr identificirte.

Wie in v. 8 sich an die Erinnerung an die seligen ἡγούμενοι die Verweisung auf Jesus Christus anschliesst, so folgt v. 20. 21 auf die Erwähnung des Verhältnisses der Leser zu den gegenwärtigen ἡγούμενοι und auf die Selbstrechtfertigung der Appell an den Gott des Friedens. In dem ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰηcοῦ Χριcτοῦ

[1] Die Selbstrechtfertigung des Verfassers ist nur verständlich, wenn er wusste, dass ein sei es auch nur leises Misstrauen gegen ihn bestanden hat (s. von Soden z. d. St.).

[2] Dass der Verfasser sich in Gefangenschaft befindet, folgt aus den Worten durchaus nicht. Wie oft ist Paulus, obgleich nicht gefangen, daran „gehindert" worden, zu seinen Gemeinden zu kommen.

wird in wahrhaft christlicher Weise das, was eben noch als eigenes Streben des Verfassers bezeichnet war, in eine zuversichtliche Bitte zu Gott umgewandelt. Aus dem Tone, der eben angeschlagen war („der Gott des Friedens"), erklärt sich die Klangfarbe des 22. Verses: „Ich ermahne euch aber, Brüder, lasset euch das Wort der Mahnung gefallen; habe ich doch auch in Kürze euch geschrieben." Er hätte ausführlicher und für sie empfindlicher auf ihre inneren Zustände eingehen können und dürfen; aber er hat es nicht gethan, um seinen Worten um so sichereren Eingang zu verschaffen. Auch dieser Vers zeigt, dass der Verfasser eine gewisse Autorität den Lesern gegenüber in Anspruch nehmen darf. Noch eine persönliche und erfreuliche Mittheilung hat er ihnen endlich zu machen: sein — oder, wie er sich ausdrückt, „unser" d. h. der Absender (s. o.) — Bruder Timotheus ist aus dem Gefängniss befreit und wird den Verfasser auf der Reise zu den Adressaten begleiten, wenn er zeitig genug bei ihm eintreffen kann.[1] Die Absender stehen also mit Timotheus auf einem sehr vertrauten Fusse; er ist für sie keine Respectsperson, sondern „ihr Bruder". Der Verfasser will auch nicht im Gefolge des Timotheus zu ihnen kommen, sondern er will, wenn es möglich, den Timotheus mitbringen, aber seine eigene Reise desshalb nicht verzögern. Es ergiebt sich also, dass der Verfasser, bez. die Absender des Briefs, hervorragende christliche Lehrer waren und zugleich in den paulinischen Freundeskreis gehören. Mit Grüssen an alle ἡγούμενοι und alle Christen an dem betreffenden Ort, sowie mit der Mittheilung, dass eine Gruppe italienischer Christen grüssen lässt, schliesst der Brief.

Fassen wir unsere Ergebnisse zusammen: der sog. Hebräerbrief ist an eine „Hausgemeinde" in Rom, die seit langen Jahren daselbst bestand, nach dem Tode des Petrus und Paulus geschrieben. Der Verfasser — kein persönlicher Jünger Jesu, aber von solchen für das Evangelium gewonnen — hat einst nicht nur als gewöhnliches Mitglied, sondern als Lehrer bez. als Mann von Autorität, diesem Kreise in Rom angehört; später von ihm getrennt, hat er doch an dem Geschick und der inneren Entwicklung desselben aufmerksamen und regen Antheil genommen und die Beziehungen zu ihm gepflegt; er will demnächst zu ihm zurückkehren. Aber der kleinmüthige und schlaffe Zustand, in welchem sich seine Freunde befinden, lassen es ihm rathsam erscheinen, einen ausführlichen Brief kraftvoller Ermahnung voranzuschicken, der zugleich die Anfänge eines

---

[1] Timotheus ist also nicht an dem Orte gefangen gewesen, an welchem sich der Verfasser aufhält.

gewissen Misstrauens gegen seine Person beseitigen sollte. Dieser Brief zeigt eine durch lange Uebung gewonnene lehrhafte und schriftstellerische Virtuosität, sachlich eine vollständige Indifferenz gegenüber dem Unterschied des jüdischen und paulinischen Christenthums im Sinne des späteren Paulinismus, aber nicht mit den Mitteln desselben. Der Verfasser gehört in den paulinischen Kreis und bezeichnet speciell den Timotheus als seinen Bruder, sich ihm mit diesem Ausdruck mindestens gleichstellend. Aus c. 6 und 13 folgt aber, dass er im Namen von Mehreren spricht, für die im Verhältniss zu den Lesern und zu Timotheus dasselbe gilt, was für ihn gilt, und die ihm so nahe stehen, dass er unvermerkt aus dem Plural in den Singular und wiederum in den Plural übergeht, ja dass er von ihrer gewissenhaften Selbstprüfung berichtet, wie von seiner eigenen.

Sollte der Name dieses Mannes und die Namen derer, die hinter ihm stehen, trotz aller paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte nicht zu ermitteln sein? Darf man nicht a priori sagen, dass sie sich dort finden müssen? Die Persönlichkeit, um die es sich handelt, ist zu bedeutend und ihre Verknüpfung mit Timotheus und mit Rom rückt sie zu nahe in die uns bekannten Kreise, um es wahrscheinlich zu machen, dass sie weder in den paulinischen Briefen noch in der Apostelgeschichte je genannt worden sei. Luther hat an Apollo gedacht, und Zahn hat S. 151. 157 f. noch einmal zusammengefasst, was für ihn als Autor unseres Briefs spricht. Aber keine Tradition weiss etwas davon, dass er je zu der römischen Gemeinde, ähnlich wie zu der korinthischen, in eine Beziehung getreten ist, und — was noch stärker ins Gewicht fällt — es ist nicht abzusehen, warum die Tradition seinen Namen als Verfasser des Briefs nicht bewahrt hat. Derselbe Grund, der gegen Barnabas spricht, spricht auch gegen Apollo — und Barnabas hat doch wenigstens ein, wenn auch erst am Anfang des 3. Jahrhunderts auftauchendes Zeugniss für sich.

Aber es giebt, wenn nicht Alles trügt, eine Lösung des Problems, obgleich m. W. noch Niemand an sie gedacht hat — Priska und Aquila. Die Hypothese, den Hebräerbrief auf sie zurückzuführen, ist desshalb so empfehlenswerth, weil sie zwanglos allen Beobachtungen gerecht wird, die der Brief in Bezug auf seinen Verfasser und seine Empfänger bietet, und weil sie es ebenso zwanglos erklärt, warum die Namen verloren gegangen sind: die Priska ist daran Schuld.

25. 2. 1900.

Ueber Priska und Aquila sind wir lediglich aus sechs Stellen im Neuen Testament unterrichtet,[1] aber diese wenigen Stellen schieben sie in den Vordergrund der Geschichte des apostolischen Zeitalters. In dieser Hinsicht ist es bereits hoch bedeutsam, dass der Verfasser der Apostelgeschichte ihnen soviel Raum in seiner Erzählung gegeben hat; denn er ist bekanntlich mit diesem in der zweiten Hälfte seines Buches, wo es sich nicht um Paulus handelt, sehr sparsam.[2] Beachtenswerth ist es ferner, dass nicht nur der Verfasser der Apostelgeschichte den Namen der Priska dem ihres Gatten voranstellt (18, 18. 26),[3] sondern dass auch Paulus nur 1 Kor. 16, 19 'Ακύλας καὶ Πρίσκα schreibt, dagegen Röm. 16, 3 und 2 Tim. 4, 19 Πρίσκα καὶ 'Ακύλας.[4] Die Priska war also entweder in Bezug auf die Bedeutung des Ehepaars für die Mission und den christlichen Dienst die Hauptperson, oder sie war von höherer Geburt als ihr Gatte (auch kann Beides zugetroffen haben). Letzteres hält Ramsay für wahrscheinlich; er schreibt[5]: „Probably Prisca was of higher rank than her husband, for her name is that of a good old Roman family. Now, in Act. 18, 2 the very harsh and strange arrangement of the sentence must strike every reader. But clearly the intention is to force on the reader's mind the fact that Aquila was a Jew, while Priscilla was not; and it is characteristic of Luke to suggest by subtle arrangement of words a distinction which would need space to explain formally. Aquila was probably a freedman. The name does indeed occur as cognomen in some Roman families; but it was also a slave name, for a freedman of Maecenas was called (C. Cilnius) Aquila. There is probably much to discover with regard to this interesting pair, but in this place we cannot dwell on the subject." Ich kann nicht finden, dass Act. 18, 2 (καὶ εὑρών τινα 'Ιουδαῖον ὀνόματι 'Ακύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει, προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ 'Ιταλίας καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ) eine sichere Gewähr bietet, Priska

[1] Der Aquila der Pseudoclementinen hat mit dem unsrigen nichts zu thun, aber auch wenn er mit ihm identisch wäre, wäre jenen Romanen nichts zu entnehmen. Ebenso wenig kommen noch spätere Fabeleien in Betracht.

[2] Gewusst hat er von ihnen jedenfalls sehr viel mehr als er mittheilt, wie schon die Kenntniss ihrer Vorgeschichte (Aquila ein pontischer Jude, früherer Aufenthalt in Rom) beweist.

[3] Bei der Einführung (18, 2) war das natürlich nicht möglich; doch s. unten.

[4] In der Korintherstelle grüsst das Ehepaar selbst — da war die Voranstellung des Mannes geboten —, an den beiden anderen Stellen lässt Paulus es grüssen: da stellt er die Frau voran. Die Korintherstelle widerspricht also der von Paulus und Lucas ausnahmslos festgehaltenen Bevorzugung der Priska nicht.

[5] St. Paul the traveller and the Roman citizen (3. Aufl. 1897 p. 268 f.)

sei keine Jüdin gewesen[1]; diese Auslegung der Stelle bleibt lediglich eine beachtenswerthe Möglichkeit; ebenso ist es bloss eine Möglichkeit, dass ihr Name ihre Herkunft aus einer guten alten Familie andeutet und sie von höherem Rang als ihr Gatte war. Wie dem auch sein mag — jedenfalls muss sie sich auch durch ihre christliche Thätigkeit neben und vor ihrem Gatten ausgezeichnet haben. Das geht aus Act. 18, 26 und Röm. 16, 3 f. schlagend hervor; denn nach jener Stelle hat nicht nur Aquila, sondern auch sie, den Apollo unterrichtet (ἀκούσαντες δὲ αὐτοῦ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ — man darf daraus folgern, dass sie die Hauptlehrerin gewesen ist, sonst wäre sie schwerlich erwähnt worden[2] — und im Römerbrief nennt Paulus sie und Aquila — nicht nur den letzteren — „seine Mitarbeiter in Christus Jesus". Dieser nicht eben häufig von Paulus gebrauchte Ausdruck bedeutet viel; Priska und Aquila sind durch denselben als berufsmässige Evangelisten und Lehrer legitimirt. Paulus fügt aber noch Folgendes hinzu: οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν, οἷς οὐκ ἐγὼ μόνος εὐχαριστῶ ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν. Auf welche heroische Hülfleistung sich die erste Hälfte dieses Satzes bezieht, wissen wir leider nicht; aus der zweiten geht hervor, dass das christliche Wirken des Ehepaars ein wahrhaft ökumenisches war. Wodurch sich Priska und Aquila „alle Kirchen der Heiden" zu Dank verpflichtet haben, sagt Paulus nicht[3]; aber die Thatsache, dass sie so kräftig und so erfolgreich grade in die Heidenmission eingetreten sind, ist bedeutsam genug. Alle jüdischen Vorurtheile müssen sie überwunden haben, so dass der Apostel mit Bewunderung und Dank zu ihnen aufblickt und sie des Danks der ganzen Heidenkirche versichern darf — wo hat er sonst über einen seiner Mitarbeiter in einem Ausdruck so umfassender Anerkennung gesprochen?

---

[1] Die Stilisirung des Satzes ist allerdings auffallend. Dass die Priska überhaupt erwähnt ist (und nicht in der Form σὺν Πρισκ. oder ähnlich, sondern parallel zu Aquila), und dass es demgemäss heisst προσῆλθεν αὐτοῖς, hebt die Bedeutung der Frau stark hervor. Vgl. übrigens zur Construction Blass, edit. maior S. 195.

[2] Chrysostomus, der ein feines Stilgefühl hatte, lässt in seiner Paraphrase der Stelle den Aquila sogar ganz fort und bezeichnet lediglich die Priska als die Lehrerin des Apollo: δεικνύει τὴν γυναῖκα τὸν Ἀπολλῶ προσλαμβανομένην καὶ κατηχήσασαν τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου.

[3] Doch genügt wohl schon die uns bekannte Wirksamkeit des Ehepaars an den drei Weltplätzen, Korinth, Ephesus und Rom. Dass der Dank aller Heidenkirchen sich nur darauf bezieht, dass Priska und Aquila das Leben des Apostels gerettet haben, ist mir nicht wahrscheinlich. Auch Origenes und Chrysostomus haben es nicht so aufgefasst, sondern denken an ihre φιλοξενία καὶ τὴν ἀπὸ τῶν χρημάτων λειτουργίαν.

Endlich ist noch zu erwähnen, dass, als Apollo den Wunsch hegte, nach Achaja zu gehen, das Ehepaar ihm zuvorkam und durch einen Brief an die korinthischen Christen für eine gute Aufnahme desselben gesorgt hat (18, 27).[1]

Ausser diesen Zeugnissen — Gewinnung und Unterweisung des Apollo und ökumenische Missions- und Lehrthätigkeit — kennen wir nur Einiges aus den äusseren Schicksalen des Ehepaars. Das Judenedict des Claudius hatte es aus Rom vertrieben; sie waren eben in Korinth angelangt, als Paulus dort eintraf. Ob sie schon Christen gewesen, als sie Rom verliessen, oder erst von Paulus bekehrt worden sind, sagt die Apostelgeschichte nicht; man kann also so gut dieses wie jenes annehmen; aber das Schweigen der Apostelgeschichte und des Paulus macht es doch wahrscheinlicher, dass sie bereits als Christen nach Korinth gekommen sind. Das Ἰουδαῖος (18, 2) spricht natürlich nicht dagegen. Paulus zog mit ihnen zusammen; denn auch sie waren σκηνοποιοί (18, 3). In Korinth müssen sie bereits eine bedeutende Wirksamkeit entfaltet und sich in der ganzen Gemeinde bekannt gemacht haben; denn Paulus sendet von ihnen im ersten Korintherbrief (16, 19) besonders herzliche Grüsse. Als er dann nach Jahr und Tag Korinth verliess, begleiteten sie ihn nach Ephesus (18, 18) und blieben daselbst, während er zeitweilig in den Osten zurückkehrte. Beachtet man, dass sie in Ephesus wirken, bevor Paulus seine grosse Thätigkeit dort entfaltete, dann nach Rom übersiedeln, bevor er dorthin kam (Röm. 16, 3), augenscheinlich aber nicht mehr in Rom sind, als Paulus dort ist, dagegen sich wieder in den Orient — nach Ephesus? nach Ikonium? — gewendet haben, wohin Paulus von Rom aus aufs neue reisen wollte, bez. gereist ist (2 Tim. 4, 19), so kann man die Vermuthung nicht unterdrücken, dass sie ihm wie Schrittmacher vorangegangen sind. Sie haben aber nicht nur eine Missionsthätigkeit entfaltet, sondern vor allem in den betreffenden Orten Kreise von Christen gesammelt und ihr Haus zum Mittelpunkt für diese gemacht. Das ist uns für Ephesus und für Rom in Bezug auf sie bezeugt. In diese bauende und pflegende Wirksamkeit, die ohne eine stetige Lehrthätigkeit nicht zu denken ist, gehört auch die Gewinnung des Apollo für den vollen Christenglauben. Dass das Ehepaar einen geistig so hervorragen-

[1] Προτρεψάμενοι macht Schwierigkeiten, mag man es nun auf Apollo oder auf die korinthischen Christen beziehen; daher ist die Hypothese von Blass ansprechend, es sei ein Latinismus anzunehmen und das Wort sei gleich „antevertentes“. Unter οἱ ἀδελφοί muss das Ehepaar mindestens in erster Linie verstanden werden; denn zu Ephesus gab es noch keine Gemeinde, das Empfehlungsschreiben musste daher von ihm ausgehen.

den und griechisch gebildeten Mann dem Evangelium zugeführt hat, ist ein Beweis seiner Bedeutung und seiner besonderen Lehrgabe.

Es erübrigt noch einen Blick auf das Verhältniss des Ehepaars zu Timotheus zu werfen. Als Paulus es in Korinth traf, war Timotheus erst seit kurzer Zeit (Act. 16, 1) in seiner Gesellschaft. Während der 18 Monate, die der Apostel in Korinth verbrachte, waren Priska, Aquila und Timotheus zusammen: man darf also sagen, dass sie mit einander ihre Schule durchgemacht haben. Während des dreijährigen Aufenthalts des Apostels in Ephesus hat das Ehepaar wiederum — kurze Unterbrechungen abgerechnet — mit ihm und Timotheus zusammengearbeitet und wohl auch gewohnt. Nach Rom, wo es sich befindet, als Paulus den Römerbrief schrieb, sendet Timotheus einen Gruss (Röm. 16, 21), und 2 Tim. 4, 19 trägt Paulus dem Timotheus auf, Priska und Aquila zu grüssen. Man wird also nicht irren bei der Annahme, dass zwischen dem Ehepaar und Timotheus ein besonderes nahes Verhältniss bestanden hat.

Wer das, was hier über Priska und Aquila zusammengestellt ist, überschlägt und mit den Merkmalen vergleicht, welche der Hebräerbrief in Bezug auf seinen Verfasser bietet, wird es für wahrscheinlich halten müssen, dass das Schreiben von diesem Ehepaar herrührt; denn:

1. Der Brief stammt von einem hochgebildeten und virtuosen Lehrer — Priska und Aquila haben eine besonders bedeutende Lehrwirksamkeit ausgeübt und sogar den hervorragenden Alexandriner Apollo gewonnen.

2. Der Brief ist von Einem geschrieben, der zum Freundeskreise des Paulus gehört hat — Priska und Aquila sind von Paulus als seine „συνεργοί“ bezeichnet worden.

3. Die Absender (Verfasser) des Briefs haben ein nahes Verhältniss zu Timotheus und wissen sich ihm auch im Range gleich, wenn man sich so ausdrücken darf — Priska und Aquila haben mit Timotheus zusammen 18 Monate in Korinth ihre Schule als Missionare und Lehrer durchgemacht und sind auch in Ephesus mit ihm vereint gewesen; dass sie dem Timotheus im Ansehen mindestens gleich standen, ist gewiss.

4. Der Verfasser des Briefs schreibt nach dem Tode des Paulus (und zwar geraume Zeit nach demselben) — Priska und Aquila sind jedenfalls noch am Leben gewesen, als Paulus das letzte Schriftstück geschrieben hat, welches wir von seiner Hand besitzen (2 Tim. 4), und nichts hindert anzunehmen, dass sie noch zwei Jahrzehnte später lebten.[1]

[1] Es liegt kein Grund vor, anzunehmen, dass sie vor dem J. 20 geboren sind. Also brauchen sie um d. J. 80 noch nicht hochbetagt gewesen zu sein.

5. Der Verfasser des Briefs hat einmal und längere Zeit hindurch einem engeren christlichen Kreise (einer Hausgemeinde) in Rom angehört und in demselben eine sehr angesehene Stellung, ja die eines Lehrers, eingenommen; er fühlt sich noch immer als zu diesem Kreise gehörig; eben an diesen hat er sein Schreiben im Tone des autoritativen Genossen gerichtet und hofft, dem Kreise bald wiedergegeben zu werden — Priska und Aquila sind von Rom ausgegangen, sind nach einer Reihe von Jahren wieder dorthin zurückgekehrt, haben dort einer Ekklesia in ihrem Hause vorgestanden und haben dann abermals Rom verlassen. Eben das nicht ganz klare Verhältniss, in welchem nach dem Brief der Verfasser zu den Adressaten steht (ihr grundlegender Missionar? ihr Lehrer, ihr Freund und Genosse?), wird mit einem Schlage erhellt, wenn man in dem Verfasser den einstigen Mittelpunkt der Hausgemeinde erkennt.

6. Der Hebräerbrief hat einen Verfasser; aber hinter ihm steht ein sehr eng verbundenes „Wir“; ohne Markirung des Wechsels gleitet der Schreibende vom „Wir“ zum „Ich“ und umgekehrt; die „Wir“ haben zu den Adressaten dasselbe herzliche und autoritative Verhältniss wie das „Ich“ — Priska und Aquila entsprechen als Ehepaar und durch ihre von Paulus und Lucas hervorgehobene gemeinsame Arbeit diesen Bedingungen so vorzüglich wie keine andere denkbare Verbindung.

7. Das Paradoxeste an der Geschichte des Hebräerbriefs in der Kirche ist das Verschwinden des Verfassernamens. Wenn Barnabas oder Lucas, Clemens oder Apollo der wirkliche Verfasser gewesen wäre, lässt sich jenes Verschwinden gar nicht erklären. Waren aber Priska und Aquila die Absender und gar Jene (wie man nach ihrer Stellung bei Paulus und Lucas anzunehmen geneigt sein wird) die eigentliche Verfasserin, so erklärt es sich ohne jede Schwierigkeit, warum die Namen unterdrückt wurden, als man von Rom aus den Brief (etwa seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts) verbreitete. Er wurde mit gutem Grunde nicht als Brief der Priska und des Aquila an ihre Hausgemeinde, sondern als anonymes erbauliches Schreiben aus der älteren Generation in Circulation gesetzt. Schon Paulus war dem Lehren der Frauen nicht günstig gesinnt gewesen (1 Kor. 14, 34 ff.), hatte sich aber, wie seine Beurtheilung der Priska, ferner 1 Kor. 11, 5 und Phil. 4, 2 f. beweisen, vor einzelnen Ausnahmen gebeugt. In der nächsten Folgezeit wurde man, augenscheinlich nach schlimmen Erfahrungen, die man gemacht hatte, noch rigoristischer. Der Kampf, der gegen die lehrenden Frauen in der Kirche aufgenommen wurde — eine Ausnahme bildet der Verfasser der Acta Pauli — und bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts dauerte, braucht hier nicht erzählt

zu werden; erinnert sei nur an 1 Tim. 2, 12 f.: διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ . . . . σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας. Er erklärt es jedenfalls sehr gut, dass der Name des Ehepaars untergegangen ist. Keine andere bisher aufgestellte Hypothese über den Verfasser vermag dieser negativen Thatsache gerecht zu werden; diese dagegen erklärt sie wirklich. Wie sich der Wegfall der wahren Adresse daraus erklärt, dass der Brief überhaupt nicht an eine Gesammtgemeinde gerichtet gewesen ist, so löst sich das Räthsel des Wegfalls des Verfassernamens, wenn der Brief überhaupt keinen Verfasser, sondern eine Verfasserin gehabt hat. Sollte aber Aquila, und nicht Priska der Schreibende gewesen sein, so bot doch schon die Nennung der Gattin neben dem Gatten als Absender der Folgezeit hinreichenden Anstoss.

8. Aber wir wissen nicht nur im Allgemeinen, dass lehrende Frauen in der Kirche sehr bald und in steigendem Masse in Misscredit gekommen sind, sondern wir wissen speciell auch, dass man frühe schon und sehr energisch die Stellung der Priska herabgedrückt hat, ja dass man sogar einen Brief, den sie abgesendet, ihr und deshalb auch ihrem Gatten entzogen und ihm einen anderen Verfasser gegeben hat. In den Sitzungsberichten der K. Preuss. Akad. der Wiss., 11. Jan. 1900, habe ich den von dem Ehepaar handelnden Abschnitt in der Apostelgeschichte c. 18, 1 ff. nach den beiden Recensionen (α = griechischer Majuskel-Text, β = syro-lateinische Recension und Cod. D) untersucht und Folgendes festgestellt: 1. Während es in α (v. 2) heisst: εὑρών . . . . Ἀκύλαν . . . καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ, schreibt β: εὑρών . . . Ἀκύλαν . . . . σὺν Πρισκίλλῃ γυναικὶ αὐτοῦ, demgemäss fährt α fort: προσῆλθεν αὐτοῖς, β aber (nach Cod. D): προσῆλθεν αὐτῷ [1]; 2. Während α beide Male (v. 18 und 26) die Reihenfolge Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας bietet, schreibt β v. 26, wo es sich um die Bekehrung des Apollo handelt, Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα (DdHLPM syr utq. Gigas). [2] 3. Während α niemals den Aquila allein nennt, sondern stets mit (und nach) seiner Gattin, schiebt β dreimal den Aquila allein ein, nämlich v. 3: ὁ δὲ Παῦλος ἐγνώσθη τῷ Ἀκύλᾳ, v. 7: καὶ μεταβὰς ἀπὸ τοῦ Ἀκύλα, v. 22: τὸν δὲ Ἀκύλαν εἴασεν ἐν Ἐφέσῳ. [3], offenbar soll die Priska in

---

1 Hilgenfeld hat das αὐτῷ, Blass προσῆλθεν αὐτῷ nicht in den Text von β aufgenommen. Dieser hat die LA eines anderen Zeugen für β bevorzugt, die auch den Singular bietet: ὁ δὲ Παῦλος ἐγνώσθη τῷ Ἀκύλᾳ.

2 Warum Blass diese LA nicht in seinen Text aufgenommen hat, ist mir räthselhaft; Hilgenfeld ist ihr gefolgt.

3 Von diesen Fällen setzt Blass den ersten und dritten, Hilgenfeld nur den

den Hintergrund gerückt werden; 4. Die wichtigste Differenz liegt in v. 27; hier handelt es sich um einen Empfehlungsbrief für Apollo, der von Ephesus aus nach Korinth geschrieben worden (nachdem erzählt war, dass Apollo von Priska und Aquila für das volle Christenthum gewonnen worden sei). Ich stelle die beiden Texte nebeneinander:

α	β
βουλομένου δὲ αὐτοῦ	ἐν δὲ τῇ Ἐφέσῳ ἐπιδημοῦντές τινες Κορίνθιοι καὶ ἀκούσαντες αὐτοῦ
διελθεῖν εἰς τὴν Ἀχαΐαν,	παρεκάλουν διελθεῖν σὺν αὐτοῖς εἰς τὴν πατρίδα αὐτῶν.
προτρεψάμενοι	συγκατανεύσαντος δὲ αὐτοῦ
οἱ ἀδελφοὶ	οἱ Ἐφέσιοι
ἔγραψαν τοῖς μαθηταῖς	ἔγραψαν τοῖς ἐν Κορίνθῳ μαθηταῖς, ὅπως
ἀποδέξασθαι αὐτόν.	ἀποδέξωνται τὸν ἄνδρα.

Dass der Text β aus α geflossen ist, zeigt bereits das kaum erträgliche διελθεῖν εἰς τὴν πατρίδα (statt des wohlverständlichen εἰς τὴν Ἀχαΐαν), zeigt ferner das ἀκούσαντες αὐτοῦ, welches aus v. 26 herübergenommen ist, zeigt endlich schlagend die Beobachtung, dass die Ephesier keinen Empfehlungsbrief nach Korinth für Apollo zu schreiben brauchten, wenn Korinthier ihn zur Reise in ihre Vaterstadt bestimmt hatten und ihn auf der Reise selbst begleiteten. Also ist die Fassung in β eine willkürliche und tendenziöse Entstellung. Was ist ihr Zweck? Nach α sind „die Brüder", d. h. Priska und Aquila, die Schreiber jenes Empfehlungsbriefs[1] — das ist auch ganz verständlich: sie waren ja 18 Monate in Korinth gewesen und hatten ein festes Verhältniss zu der dortigen Gemeinde gewonnen —; nach β haben einige korinthische Christen, welche sich in Ephesus aufhielten, den Apollo zur Ueberfahrt bestimmt[2] und „die Epheser" haben den Brief geschrieben. Jene sich in Ephesus aufhaltenden Korinthier sowohl wie diese „Epheser" sind nichts anderes als Verdoppelungen der Priska und des Aquila: also hat der Interpolator das Ehepaar und seinen Brief ausmerzen wollen und ausgemerzt. Ein anderes durchschlagendes Motiv kann hierfür nicht gefunden werden, als das oben

zweiten in den Text von β. Das ist willkürlich. Nur beim ersten Fall kann man zweifeln, ob er nicht spätere Correctur ist.

[1] Ich vermuthe sie allein, denn eine ephesinische Christengemeinde gab es noch nicht; doch ist es möglich, dass ein paar bereits gewonnene Christen in Ephesus sich ihnen angeschlossen haben.

[2] Der Interpolator hat das προτρεψάμενοι also = παρεκάλουν verstanden und auf Apollo bezogen.

bereits nachgewiesene, dass ihn die Priska störte, und dass, er sie nicht als Briefschreiberin gelten lassen wollte.[1]

Also steht es fest, dass der Interpolator β, der im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts seine Correcturen vorgenommen hat,[2] das Ansehen der Priska herabgedrückt, ihr den Aquila bei der Gewinnung des Apollo übergeordnet und ihr wie ihrem Gatten einen Brief, den sie geschrieben haben, entzogen hat.[3] Damit ist erwiesen, dass um jene Zeit eine Tendenz bestanden hat, das Andenken an die Bedeutung der Priska abzuschwächen, bez. nach Kräften auszutilgen; um eben diese Zeit aber mag der Hebräerbrief von Rom aus in Circulation gesetzt worden sein.[4] —

Hält man es auf Grund der hier zusammengestellten acht Argumente für wahrscheinlich, dass der Hebräerbrief auf das Ehepaar zurückzuführen ist,[5] so mag man darüber streiten, ob Priska oder Aquila der Schreiber gewesen ist. Bei der so hervorragenden Stellung der Frau, die sowohl von Paulus wie von Lucas bezeugt ist, und bei der feststehenden Thatsache, dass sie den Hauptantheil an der Gewinnung des Apollo gehabt hat, wird sich das Urtheil zu ihren Gunsten neigen.[6] Wer aber daran

---

1 Er mag auch daran Anstoss genommen haben, dass Apollo sua sponte den Plan gefasst haben soll, nach Korinth zu gehen. Aber das kann nicht das durchschlagende Motiv der Interpolation gebildet haben, da er diesem Bedenken bereits genügt hätte, wenn er mit ganz geringer Veränderung das Ehepaar zum Urheber des Plans gemacht hätte.

2 Für die Zeit des Interpolators kommt Act. 5, 39 in Betracht. Hier hat er zu den Worten des Gamaliel an den hohen Rath: οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς, hinzugefügt: οὔτε ὑμεῖς οὔτε βασιλεῖς οὔτε τύραννοι. Dieser Zusatz ist unpassend (ein ὕστερον-πρότερον) und weist auf die Erfahrung hin, dass weder die Kaiser noch Tyrannenkaiser, wie Nero und Domitian, das Christenthum überwältigt haben.

3 Er ist nicht der einzige gewesen: Tertullian, de fuga in persec. 12, die aufzählend, welche sich um Paulus verdient gemacht haben, nennt den Onesiphorus, den Aquila und den Stephanus; die Priska verschweigt er. — Dass der Interpolator β seine Absichten nicht noch deutlicher durchgeführt hat, daran hinderte ihn der ihm überlieferte Text, den er nur „recensiren", nicht aber neu schreiben durfte.

4 Es verdient Beachtung, dass der erste Clemensbrief den Hebräerbrief sehr stark benutzt und ausschreibt, aber stillschweigend. Die Art der Benutzung ist der Annahme nicht günstig, er setze voraus, dass die Korinthier den Brief kennen.

5 Diese Annahme bleibt als wahrscheinlich bestehen, auch wenn man glaubt, dem Briefe eine andere Adresse geben zu müssen als die, welche wir empfohlen haben, und wenn man 10, 32 ff. und 13, 7 nicht auf die neronische Verfolgung (bez. auf Petrus und Paulus) bezieht. Diese Beziehungen erhöhen nur die Wahrscheinlichkeit.

6 Ohne sehr grosses Gewicht auf sie zu legen, möchte ich doch an der Beobachtung nicht vorübergehen, dass in dem grossen Katalog von heroischen Gläubigen (c. 11) dreimal (v. 11. 31. 35) Frauen genannt sind und dass sie an zwei von diesen Stellen v. 11 und 35) recht weit hergeholt sind. Mit Recht hat es die Ausleger befremdet,

Anstoss nimmt, dass eine Frau einen Brief geschrieben hat, der im „Neuen Testament“ steht, der mag sich auch daran stossen, dass Paulus diese Frau seine „Mitarbeiterin“ nennt und ihr nachrühmt, dass „alle Kirchen der Heiden“ ihr zu Dank verpflichtet seien; er mag es auch anstössig finden, dass sie als Lehrerin den Apollo gewonnen hat.

Combinationen, Hypothesen! wird man sagen. Gewiss: Combinationen und Hypothesen; denn ein äusseres Zeugniss, welches die Frage entscheidet, vermag ich nicht beizubringen. Ich habe diese Abhandlung daher nur „Probabilia“ überschrieben, und verhehle mir nicht, dass ihre Ausführungen nicht zwingend sind. Aber das glaube ich sagen zu dürfen, dass diese neue Hypothese über den Verfasser des Hebräerbriefs allen, die in alter und neuer Zeit aufgestellt worden sind, überlegen ist, dass sie sowohl dem innern Befunde des Briefs entspricht, als auch das Räthsel seiner Geschichte in der Kirche löst,[1] dass sie an der Art, wie der Interpolator β der Apostelgeschichte die Priska und den Brief nach Korinth behandelt hat, eine starke Stütze besitzt, und dass sie endlich, soviel ich zu sehen vermag, keine einzige Beobachtung gegen sich hat.[2]

dass Sara neben Abraham in diese Reihe eingestellt ist, und noch mehr befremdet der in den Heroenkatalog eingesprengte Satz: ἔλαβον γυναῖκες ἐξ ἀναστάσεως τοὺς νεκροὺς αὐτῶν, der eigentlich gar nicht hereingehört. Dass hier ein Interesse vorliegt, auch Frauen als Glaubenszeugen zu nennen, während das Alte Testament dafür nur sehr unvollkommene Beispiele bietet, liegt auf der Hand und giebt zu denken.

[1] Namentlich die, welche bisher die Apollo-Hypothese bevorzugt haben, werden besonderen Anlass finden, die hier empfohlene Annahme zu überlegen; denn ihr kommt Alles zu gut, was sich zu Gunsten der Apollo-Hypothese sagen lässt, aber dazu noch andere und viel werthvollere Argumente.

[2] Dass das Ehepaar nicht zusammen nach Rom zu kommen gedenkt, sondern nur der eine Theil sein Kommen verheisst, ist gewiss auffallend; allein ein wirkliches Gegenargument vermag ich hierin nicht zu sehen. Wir kennen die Verhältnisse, die hier gewaltet haben, zu wenig oder vielmehr gar nicht.

[Abgeschlossen am 14. Februar 1900.]

Altchristliche Apologetik im Neuen Testament.

Ein Beitrag zur Evangelienfrage

von Lic. theol. **Paul Wernle** in Basel.

Dass der grossartige Versuch Ch. F. Baurs, in den ältesten urchristlichen Parteikämpfen die Motive für Enstehung und Umbildung unserer vier Evangelien zu finden, vollständig gescheitert ist, bedarf heute nicht mehr des Beweises. Kein einziges derselben ist eine Parteischrift. Alle liegen jenseits der grossen Episode, die Baur zu einer Jahrhunderte langen Kampfesepoche verlängern wollte; alle gehören der Zeit und den Interessen des — freilich so viel bälder, als man früher glaubte — werdenden Katholizismus an.

Damit ist jedoch zunächst mehr eine negative Erkenntnis gewonnen. Die von Baur gestellte Frage bleibt nach Ablehnung der falschen Antwort bestehen. Es ist die Frage nach den Motiven, aus denen die Evangelienbildung von Mc bis zu Joh hervorging.

Über einen Punkt herrscht heute eine erfreuliche Übereinstimmung: Darüber, dass unsere Evangelien nicht als historische Werke im modernen Sinn entstanden sind, dass der Glaube, die Begeisterung, die Freude an Jesus die Schreiber bewegte! Über alle vier Evangelien liesse sich das Motto setzen: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Selbstverständlich wollen sie Wahrheit erzählen, aber im Glauben ergriffene und zur Erweckung des Glaubens bestimmte Wahrheit. Das ist das Sichere, von dem diese Untersuchung ausgehen will.

Von Anfang an sahen sich die Christen zwischen Juden und Heiden hineingestellt, zur Apologetik und Polemik nach beiden Seiten genötigt: Zwischen Christen und Juden der Messiasstreit und die Frage, wer abgefallen sei, ob Juden oder Christen. Daneben die Aufgabe, einer griechisch erzogenen Welt das jüdische Evangelium nahe zu bringen und klar zu machen, eine Aufgabe, unendlich erschwert durch die

beständigen Verleumdungen und Lästerungen der Juden. Musste schon die mündliche Predigt von Jesu Worten und Thaten in jeder Weise apologetischen Charakter tragen, so erst recht die schriftliche Aufzeichnung durch die Rücksicht auf den viel ausgedehnteren Adressatenkreis.

Das Werk des Lucas gibt uns durch seinen Prolog festen Boden unter die Füsse. Es will einem Heiden gewidmet sein. Man wird das Fehlen des Brudernamens, die seltsame Umschreibung der Worte „Geschichte Jesu" und „Apostel", vor allem den Schlusssatz, der den Zweck des Werkes angibt, nur so begreifen können. Der Adressat hat wohl Kunde vom Evangelium, aber als sein eigener Glaube steht es ihm noch nicht fest.

Nach derselben heidnischen Seite weist uns der Prolog des Johannesevangeliums. Er will, wie Philippus in c. 12, die Griechen zu Jesus führen, indem er den ihnen längst bekannten Logos im Sohn Gottes Jesus Christus enthüllt. Umgekehrt weist uns Matthäus gleichfalls durch die Eingangsverse mit aller Deutlichkeit auf Juden und zwar — wegen der Sprache und des LXXgebrauchs — auf Juden der Diaspora. Damit soll nicht geleugnet werden, dass Lc, Joh, Mt in erster Linie für Christen selbst schrieben. Um eine scharfe Antithese: Christen — Nichtchristen, handelt es sich nicht. Aber es sind das eine Mal Christen mehr unter heidnischem, das andere Mal mehr unter jüdischem Einfluss.

Es sollte nicht schwer sein, auch die Leser des Marcusevangeliums nach ihrer religiösen Herkunft zu bestimmen. Lässt die Übersetzung der aramäischen Fremdwörter auf ihre griechische Sprache schliessen, so entscheidet z. B. die Erläuterung 7, 3 f., die bloss für Nichtjuden nötig ist (ebenso 9, 43; 15, 16. 42), für ihre Herkunft aus heidnischem Religionsgebiet. Diesen äusserlichen Indizien treten innere zur Seite. Entscheidend ist die Stelle 15, 39: Der heidnische Hauptmann, der beim Tod Jesu ausruft: wahrhaftig dieser Mensch war ein Gottessohn. Das wirft ein Licht auf den Eingang des Werks und das Auftreten der Bezeichnung „Sohn Gottes" an allen Hauptstellen (1, 11; 9, 7; 14, 61). In der That war „Sohn Gottes" keine geläufige Messiasbezeichnung der Juden (Orig., c. Cels. I 49 und Dalman, Die Worte Jesu S. 223), Wenn Marcus das Evangelium vom Sohn Gottes schreibt, so will er damit Jesus dem heidenchristlichen Empfinden und Denken näher bringen.

So ist denn das Marcusevangelium die erste grosse an Heiden und Heidenchristen gerichtete Apologie in der Form des Evangeliums.[1]

[1] Es liegt mir viel daran, schon hier gegen ein doppeltes Missverständnis meine Untersuchung zu schützen: 1. soll der apologetische Gesichtspunkt keineswegs der Schlüssel

Die Verteidigung des Christentums gegen die Juden liegt seinem Verfasser wenig am Herzen. Er geht der Gesetzesfrage fast aus dem Weg und führt selten den Weissagungsbeweis aus dem AT, beinahe bloss für den Tod Jesu. Sein Interesse für die Heiden zeigt er dagegen mit dem „zuerst“ bei der Syrophönizierin (7, 27) und mit den zwei Worten Jesu, in denen die Ausbreitung des Evangeliums in die ganze Welt vorhergesagt wird (13, 10; 14, 9). Wenn dieser Evangelist zuerst Jesus in Gleichnissen reden lässt, um das Verstockungsgericht über die Juden zu bringen (4, 11 f.) und wenn er in der Allegorie von den Weingärtnern auf den Untergang der jüdischen Hierarchie zur Strafe für die Ermordung des Gottessohns hinblickt (12, 9), so sagt er damit zugleich seinen aus dem Heidentum stammenden Lesern, dass sie nun an Stelle Israels zum Gottesvolk und zum Verständnis Jesu berufen sind.

Wichtiger ist die Art, wie er direkt auf die Heiden einwirken will. Er denkt nicht daran, seinen Lesern ein vollständiges Bild des Evangeliums zu geben, sie zu unterrichten in allen Details christlicher Lebensführung. Nicht auf die Lehre Jesu, auf seine Person hat er es abgesehen. Zweck seiner Schrift ist durchaus die Erweckung des Glaubens an den Gottessohn, der nicht erst in Zukunft, sondern auf dieser Erde und trotz, ja in seinem Tod göttliche Herrlichkeit erwies. Es soll hier das Heldenhafte, Königliche, Göttliche in seinem Sieg über allen Schein des Gegenteils zur klaren Anschauung gebracht werden. Diesem Zweck dient vor allem der Wunderbeweis; der fortwährende Kampf und Sieg des Helden über alle Dämonen, seine Beherrschung der Natur, ja selbst des Todes, soll seine allen heidnischen Göttern überlegene Gotteskraft beweisen. Dem dient aber auch der Beweis mit den Worten Jesu, die hier ganz als Thaten gewertet sind. Hier bekundet Jesus durch seine in ihrer Einfachheit und Klarheit erstaunliche Schlagfertigkeit eine Überlegenheit über alle Gegner, wie sie des Gottessohnes würdig ist. Verblüffen die kurzen Sprüche durch ihre Evidenz, so entfalten die Parabeln Geheimnisse, die kein

---

für alles sein. In meiner synoptischen Frage betonte ich auf's stärkste, dass die Evangelisten sich durch die allerverschiedensten Reflexionen, nicht durch eine einheitliche Tendenz bestimmen liessen. Daran halte ich auch jetzt fest, nachdem ich mich überzeugt habe, dass der apologetische Gedanke allerdings der beherrschende war. Aber ich weiss, dass daneben noch sehr viel andere Factoren (Fragen des Gemeindelebens etc.) in Betracht kommen, die ich jetzt hier unberücksichtigt lasse. 2. soll mit dieser Betonung des apologetischen Wertes der Geschichte für die Evangelisten die Frage der Glaubwürdigkeit und Geschichtlichkeit nicht ohne weiteres entschieden sein, ganz besonders nicht bei Mc. Geschichte dichten und Geschichte zu einem Zweck erzählen, sind zweierlei. Für die späteren Evangelisten wird freilich diese Unterscheidung problematischer.

menschlicher Verstand fassen kann, während die Weissagung Jesus mit dem sichern Blick in die Zukunft zeigt. Kein anderes Evangelium hat solches Gewicht gelegt auf den Eindruck, den Jesu Worte machen; es soll eben in der Seele der Leser der gleiche Eindruck entstehen. Dabei geht der Apologet so ganz in der Verherrlichung seines Helden auf, dass ihm selbst die Zeichnung der Unfähigkeit der Jünger ein Mittel dazu wird. Ihr mangelhaftes Verständnis und ihre Ohnmacht beim Wunderthun lassen uns erraten, wie hoch und fern Jesus stand selbst über diesen seinen Vertrauten.

Die Hauptkraft der ganzen Apologetik wird aber auf die Überwindung des grössten Ärgernisses an Jesus, seines Todes, verwandt. Schon zu Anfang (2, 20) begegnet uns ein Rätselwort, das dem, der es versteht, Jesu Tod in Aussicht stellt: der Bräutigam soll weggenommen werden. Aber erst mit Cäsarea Philippi erscheint die klare Weissagung in Jesu Mund (8, 31); offen sprach er davon. Das Bedenken des Petrus wird abgewiesen, die Jünger sollen sich mitentschliessen zum Martyrium, da „durch Kreuz zur Krone“ nun einmal Gottes Gedanke ist. Jetzt schon (c. 9) sehen drei der Genossen in das Geheimnis des Auferstandenen (9, 9) hinein, wie er mit Mose und Elias im Paradiese weilen wird; aber das ist Geheimnis, es soll noch verborgen bleiben. Noch zweimal auf dem Weg nach Jerusalem wiederholt Jesus die Todesweissagung (9, 31; 10, 33 f.), das zweite Mal so ausführlich, dass der Leser, wenn er hernach die Leidensgeschichte liest, jeden einzelnen Zug bestätigt finden muss. Er zieht die Jünger mit in sein Leiden hinein (10, 39) und gibt den Zweck seines Todes („Lösegeld für Viele“) zu erkennen (10, 45). In Jerusalem sagt er's den Hierarchen ins Gesicht, dass sie den Gottessohn töten werden und dadurch die Weissagung erfüllen (12, 1—12). Dem Messias aber schadet das nichts, er wird dadurch bloss in den Stand gesetzt Herr Davids zu Gottes Rechten zu werden (12, 36). Wenn dann die grosse Weissagung gipfelt in dem Hinweis auf den vom Himmel Wiederkommenden (13, 26), so ist dem Tod Jesu alles Schreckhafte genommen, und der Leser ist, bevor er die Leidensgeschichte erfährt, sowohl vorbereitet durch die Weissagung, als getröstet durch die Heilsgedanken, denen der Tod zur Realisierung verhelfen muss.

Trotzdem thut die Passionsgeschichte alles Erdenkliche zur Verteidigung Jesu. Die Weissagungen und Symbole drängen sich: die Salbung als Vorwegnahme des Begräbnisses von Jesus selbst aufgefasst (14, 8), das Orakel bei der Zubereitung des Passah (14, 13 f.), die Vorhersagung des Verrats durch einen der Zwölfe (14, 18), die Todessymbolik

des Abendmahls mit dem tröstlichen Blick auf das Wiedersehen im Gottesreich (14, 22—25), ja noch beim Gang nach Gethsemane die Vorhersagung der Zerstreuung der Jünger (gemäss der Schrift) und der Verleugnung des Petrus, zugleich aber auch des Wiedersehens in Galiläa (14, 27—30). Ist so alles einzelne aufs genaueste von Jesus vorhergesagt, so hat der Tod nichts Überraschendes mehr und ist kein fremdes Geschick für Jesus. In Gethsemane nimmt er ihn als Gottes Willen in Empfang; wie kontrastieren hier der völlig bereite Herr und die ganz überraschten Jünger! Noch einmal nach der Verhaftung wird die Übereinstimmung des Geschicks Jesu mit der Weissagung hervorgehoben (14, 49).

Wenn von diesem Moment an die Herrlichkeitsdarstellung aufhört und bloss noch düstere Farben verwendet werden bis zum Todesschrei am Kreuz, sodass die Weissagung der Restitution (14, 62), zumal für ein späteres Geschlecht doch zum Trost nicht ausreicht, so ist eben aller Jubel und alle Beruhigung auf den glorreichen Abschluss, die Auferstehung, verspart. Freilich ist nun dies Hauptbeweisstück selbst erst zu beweisen und der Leser sieht sich hier vor die Apologie der Apologie gestellt: Die Constatierung des Todes Jesu (15, 39. 44), die Bestattung durch den Freund unter dem Zusehen der Frauen (15, 46 f.), das von eben denselben Frauen constatierte leere Grab (16, 1—4) und die Engelsbotschaft: „er lebt“ (16, 6), stellen lauter Beweise der Auferstehung dar, welche ihrerseits die Gottessohnschaft des Gestorbenen beweist. Mit einem Ausruf ähnlich dem des Hauptmanns: wahrlich dieser Mensch ist Gottes Sohn (15, 39), müsste wohl dies Evangelium vom Gottessohn, wäre es vollendet auf uns gekommen, geendigt haben.

Wir kennen den ersten unmittelbaren Eindruck dieser Apologie auf heidnische Leser nicht. Hat sie sicher viele gewonnen, so hat sie eben so gewiss bei anderen ihren Zweck verfehlt. Schon den wenige Jahrzehnte später schreibenden Evangelisten Mt und Lc erschien sie als ein unvollkommenes, ungenügendes Werk. Wir können aus den späteren Ergänzungen noch auf die Mängel, die Mc aufzuweisen schien, schliessen.

Vor allem war die Dürftigkeit der mitgeteilten Herrenworte, also des Evangeliums, auf die Dauer unerträglich. Um Heiden und Juden einen klaren Begriff von der Lehre Jesu zu geben, haben Lc und Mt den reichen Inhalt der Spruchsammlung in die Erzählung des Mc eingefügt. Jeder hat dies auf seine eigene Weise gethan, Lc dabei noch andere Quellen verwertet. Dadurch entstanden Werke, die zur Apologetik ungleich geschickter waren, als die blosse Erzählung von den Thaten

des Gottessohns. Diesen selbst aber fassen beide späteren Evangelisten als den von Gott gezeugten Messias, hierin zugleich von Mc sich entfernend und dem heidnischen Denken näher zugewandt. Es bot nun seine Geschichte Anlass zur Parallele mit den Heroenmythen der antiken Welt (vgl. nicht erst Celsus, sondern schon Justin).

In allem Übrigen gehen sie ihre eigenen Wege, selbst da, wo beide am gleichen Ort die Apologie des Vorgängers zu überbieten suchen.

Matthäus gestaltet für seine Leser aus dem Judentum die Marcuserzählung so um, dass sie von Anfang bis zu Ende den klaren Beweis der Messianität Jesu nach der Schrift bietet. Zwei Dinge hatte ihm Mc zu thun übrig gelassen: Den Weissagungsbeweis und die Erledigung der Gesetzesfrage.

Den Weissagungsbeweis mit der stehenden Formel „das geschah, damit erfüllt würde“ setzt Mt zunächst an den Stellen des Mc ein, die jedem Kenner des AT die Weissagung in Erinnerung rufen musste, also beim Wort von der Verstockung (Mc 4, 12) und beim Einzug in Jerusalem (Mc 11, 2). Für Galiläa als Schauplatz Jesu (Mc 1, 14) fand er mit Geschick in Jes 8, 23 ff. eine Weissagung. Gesuchter und künstlicher verfuhr er, wenn er das Verbot Jesu an die Kranken, von ihm zu reden, in Jes 42, das Krankeheilen Jesu in Jes 53 geweissagt wissen wollte. Hier war die Incongruenz von Weissagung und Erfüllung für einen denkenden Juden gar nicht zu verbergen. Wahrhaft glücklich und frei bewegt sich der Autor dagegen da, wo er schöpferisch in die Geschichte greift und sie zur Weissagung stimmen macht. Das thut er in der Vorgeschichte (c. 1—2) und in der Erzählung vom Verrat (30 Silberlinge) und Tod des Judas (Mt 26, 15; 27, 3—10). Diese Geschichten sind auf den Weissagungsbeweis angelegt derart, dass man bei einigen stets im Zweifel ist, ob sie je vorher selbständig existiert haben.

Auf die Gesetzesfrage lenkt Mt an der grossen Stelle 5, 17 ff. ein. Sie ist aber katholisch, nicht judaistisch zu fassen. Einerlei, was die Stelle ursprünglich bedeutete, für Mt stellt sie Jesus dar als die Erfüllung der alttestamentlichen Religion; daher „Gesetz und Propheten“, nicht „Gesetz“ allein hier, wie 7, 12 und 22, 40. Da Mt in der Diaspora schreibt, darf er den Juden daselbst eine geistige Auffassung des AT wohl zumuten. Sie sollen in Jesus den zweiten Moses sehen, der die Intention des Gesetzes, seinen Geist, versteht und die Menschen lehrt. So gewinnt auch der Satz vom Jota und Keraia eine andere — der Zeit entsprechende — katholische Auslegung. Denn wenn an den beiden Liebesgeboten und an dem „Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute

thun sollen, das thut auch ihnen" Gesetz und Propheten hangen, so ist die geistige Deutung des Ceremonialgesetzes gesichert. Der Autor will die Juden für Jesus gewinnen nicht durch ein Herabsteigen auf ihren Standpunkt, sondern durch ein Heraufziehen zu dem seinigen. Zu dem Zweck weist er sie hin auf das Gericht über Jerusalem, damit sie sich dem neuen Volk Gottes, dem die Theokratie jetzt übergeben ist (21, 43), anschliessen. Und wenn er die Beschränkung der Missionspraxis zur Zeit Jesu betont (10, 5), damit Israel sein Recht werde, führt er doch mit dem grossartigen Missionsbefehl am Schluss (28, 19) den Blick auf alle Völker herauf. Es ist von einem hohen und freien Stand aus ein Appell an die Juden seiner Zeit, aus der Geschichte zu lernen und sich zu bekehren.

Daneben sieht man den Evangelisten bereits bestimmten Anklagen und Vorwürfen der Juden gegen Jesus Rechnung tragen durch freie Umgestaltung der Geschichte. Am deutlichsten am Eingang und Schluss, wo Mt die Vorwürfe „Hurensohn" und „Leichendiebstahl", durch eigens gemachte Geschichte abwehrt; jenem begegnet die Erzählung vom Traum des Joseph, diesem die Legende von der Grabeswache. Gegen den Vorwurf, dass Jesus, vom Täufer getauft, doch kleiner als Johannes sein müsse, kehrt sich das berichtigende Gespräch zwischen Jesus und dem Täufer (3, 14 f.), gegen den andern, dass das Gesicht eine Phantasie Jesu gewesen sei, die Objektivierung des Geschauten (noch schärfer bei Lc) und die Adressierung der Stimme an die Anwesenden (3, 16 f.). Alle Züge der Schwachheit und Niedrigkeit Jesu, die zu Anklagen Anlass boten, erscheinen verändert. Es fehlen die zwei Heilungen, bei denen Jesus sich besonders menschlicher Mittel bedient (Mc 7, 32 ff.; 8, 22 ff.), ferner Fragen Jesu, die sein Wissen als beschränkt zeigen (Mc 5, 31 f.) vor allem das Wort: Was nennst du mich gut? Keiner ist gut als Gott (Mc 10, 18). Umgekehrt erscheint die Wunderkraft Jesu in dem Cyclus c. 8—9, sowohl durch die Häufung, als durch die Verkürzung und Steigerung des Einzelnen noch grösser als bei Mc. Auch ist sein Vorherwissen gesteigert durch die klare Weissagung des Zorngerichts über Jerusalem (Mt 22, 7). Am meisten Anlass zur Verteidigung bot aber die Leidensgeschichte, wie Mc sie erzählt hatte. Die Anklagen gegen sie haben sich bis auf späte Zeit (Celsus) erhalten: Die Hülflosigkeit und Schwachheit des von Gott und Menschen verlassenen Jesus, das Fehlen einer Nachricht von der Bestrafung seiner Feinde, der einsame schreckliche Tod. Aber der Jesus, der auf ein Wort Legionen Engel vom Vater empfangen kann (Mt 26, 53), ist nicht aus Ohnmacht, sondern

27. 2. 1900.

freiwillig in den Tod gegangen. Die Strafe seiner Ermordung traf sofort den Verräter (27, 5) und in Bälde das ganze Volk (27, 25). Das Sterben wird durch die machtvollen Naturwunder (27, 51—53) als ein von Gott verherrlichtes erwiesen. Endlich macht der triumphierende Schluss (28, 18—20): „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel wie auf Erden" dem letzten Zweifel ein Ende. Allen Verleumdungen der Juden zum Trotz ist Jesus der Messias, der Erfüller des Alten Testamentes.

Das Bedürfnis, für Heiden und Heidenchristen zu schreiben, hat den Lucas zu gewaltsameren, tiefergreifenden Änderungen geführt. Zunächst ordnet er zuerst die Geschichte Jesu in die römische Kaiserregierung ein (3, 1) und bringt schon die Geburt des Erlösers mit den Thaten des ersten Alleinherrschers (2, 1) in wunderbare Verbindung. Sodann corrigiert er, wie Mt, das Verhältniss Jesu zum Täufer, aber auf eigene Art. Freilich die zeitliche Priorität des Täufers, und damit den Schein seiner Überlegenheit, kann er nicht leugnen. Aber die Vorgeschichte (c. 1—2) zeigt gerade in ihrer genauen Parallelisierung der beiden Gottesmänner die völlige Erhabenheit Jesu und den blossen Vorläufercharakter des Johannes. Der Engel Gabriel verheisst ihn als Vorläufer, das Kind im Mutterleib huldigt der Mutter des Grössern, Zacharias weist dem Neugeborenen seinen Vorläuferberuf an. Wie viel grösser ist das Wunder, das Maria erlebt, als das Wunder an Elisabeth, und wie contrastieren dort Glaube, hier Unglaube, schon beim Empfang der Botschaft! Die Volksmeinung, Johannes könnte der Messias sein (3, 15), ist für den Täufer bloss ein Anlass, sein Dementi abzugeben (3, 16 vgl. Act 13, 25). Scharf bricht dann die Geschichte des Täufers ab (3, 20), bevor der Anfang Jesu erzählt wird, dessen Taufe kaum und lediglich als Gelegenheit für das wunderbare Erlebnis gestreift wird. Es ist aber kein Grund vorhanden, aus dieser durchsichtigen Apologetik gerade auf einen geschichtlichen Kampf zwischen Christen und Johannesjüngern zu schliessen. Es genügen zur Erklärung die schief erscheinende Darstellung des Mc und die Vorwürfe, die sie veranlasst hatte.

Höchst bedeutsam für den Geist der lucanischen Apologetik ist nun die Eröffnungsscene in Nazaret (4, 16—30). Sie enthält das Programm Jesu und das symbolische Vorbild seiner Aufnahme durch Juden und Heiden. Einerseits tritt Jesus hier als der Heiland auf für alle Armen, Gefangenen, Blinden, Verwundeten. Diese Idee wird durchgeführt durch das ganze Werk, in dem das Gesetzliche, Fordernde, Richtende an Jesus

weit zurücktritt hinter einem freundlichen tröstenden Heilandsbild. Sieht man genauer, wie Jesus bloss die Reichen verflucht, dagegen zu den Armen, zu den gesellschaftlich verpönten Zöllnern und Sündern, zu den Frauen, welche die Sitte sonst von ihm trennte, ja zum Verbrecher sich hingezogen fühlt, so wird man beinahe an das zeitgenössische Ideal eines cynischen Philosophen erinnert.[1] Sicher soll er dadurch dem Verständnis gerade griechischer Leser nahe gebracht werden. Endigt anderseits die Eröffnungsscene mit der Verstossung Jesu durch die Juden, veranlasst durch sein heidenfreundliches Wort, so sollen wir hierin eine Weissagung auf den schliesslichen Verlauf der Geschichte sehen: Jesus gehört den Heiden. Diesem Zweck dient die Streichung einer Fülle partikularistischer Züge der Quellen (Syrophönizierin, Verbot der Heiden- und Samaritermission), die Entfernung der Gesetzeskontroverse (Mt 5, 17 ff.), ja selbst der Antithesen (Mt 5), und dafür als Gegenstück die Eröffnung eines Verhältnisses Jesu mit den Samaritanern, in Gleichnis und Geschichte, scharfe Orakel gegen die Juden und die Einsetzung der Heidenmission (c. 24). Scheint damit die stark jüdische Färbung einzelner Stellen nicht zu passen, so hat doch auch diese in der Apologetik ihren Grund. Es soll jeder Schein des Abfalls und der Neuerung vermieden werden. Das Christentum will bloss als Erfüllung und Vollendung der alttestamentlichen Religion aufgefasst sein und wird dementsprechend von Israels Frommen mit Jubel begrüsst (c. 2). In all dem Paulinismus zu wittern, ist ganz verkehrt. Zur Zeit des Autors hat der innerchristliche Gesetzesstreit gar nichts, die Mission und Apologetik gegenüber Heiden und Juden alles bedeutet.

In einer solchen Apologie musste Jesu Wort vom Census: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist (Mc 12, 17) besonders hervorgehoben werden. Lc schlägt damit die Verleumdung der Juden, die sich staatsfreundlich stellen und die Heiden gegen die revolutionären Christen verhetzen, nieder (20, 20 ff.). Dem gleichen Zweck dient die Scene vor Pilatus, wo der Anklage der Juden, Jesus reize zur Steuerverweigerung (23, 2), die besonders hervorgehobene, oft wiederholte (23, 4. 14 f. 22) Überzeugung des Richters von der Unschuld des Angeklagten gegenübertritt. Damit wirft der Autor ein Licht auf brennende Fragen seiner Zeit.

Im übrigen wird, ähnlich wie bei Mt, die Gestalt Jesu im Verlauf ihres Wirkens gegen alle Vorwürfe der Schwachheit und Unwissenheit

[1] Es soll mit diesem Satz weniger eine Behauptung als eine Frage aufgestellt werden, die das Interesse auf einen desselben werten Punkt hinlenken will.

geschützt durch Correctur der Marcuserzählung. Von den Wundern fehlen wieder die zwei, die am anstössigsten schienen (vgl. oben S. 48). Dafür treten grosse Allmachtswunder herzu: Die Erweckung des toten Jünglings, die Heilung von 10 Aussätzigen, sowie der 18 Jahre lang contracten Frau (c. 13). Darin kündigt sich die spätere Zeit an mit ihrer Vorliebe für grosse Schauwunder (vgl. auch Act). Die Zeitnähe der Parusie wird — wie bei Mt — hinausgeschoben (21, 9. 24), das Wort von der Unwissenheit Jesu in betreff der letzten Stunde (Mc 13, 32) getilgt. In alle dem vertreten beide Evangelisten, ohne sich zu kennen, das gleiche spätere Stadium der Apologetik.

Aber am meisten der Correctur bedürftig erscheint auch hier die Leidensgeschichte Jesu bei Mc. Wir treffen bei Lc den Anfang der Abschiedsreden (22, 24—36), die uns den Meister in grossartig gefasster, sicherer Stimmung vorführen. Der Verweis Jesu auf sein Ende nach der Schrift wird verschärft (22, 37), um den Eindruck des fremden Geschicks noch völliger zu zerstören. Verkürzt ist die angstvolle Gebetsscene in Gethsemane (22, 39—46); es fehlt das Wort von der Betrübnis bis zum Tod; dafür der tröstende Engel. Noch bei der Verhaftung erweist sich Jesus als der Heiland an seinen Feinden (22, 51). Die Ansprache an die Frauen (23, 28—31) zeigt uns, dass nicht Jesus, sondern seine Feinde, die Juden, zu bemitleiden sind. Vom Kreuz herab spricht Jesus lauter segnende, tröstliche Worte, während für den Schrei der Gottverlassenheit kein Raum mehr bleibt. Es ist eine systematische Bearbeitung der Vorlage mit dem Zweck, Anstösse zu beseitigen und das Heilandsbild in seiner rührenden Glorie leuchten zu lassen.

Unter den Auferstehungsgeschichten gibt die Erscheinung in Jerusalem selbst ihren apologetischen Zweck an (24, 36 ff.): es soll der Verdacht, es handle sich um ein Phantasma der Jünger, niedergeworfen werden durch die hierzu erfundene massive demonstratio ad oculos. Daran reihen sich die längeren Unterweisungen des Auferstandenen, die Einführung der Jünger in den prophetischen Sinn des AT, die Eröffnung der weiten Perspective, wodurch der Schein zerstört wird, als sei die Begegnung mit dem Auferstandenen ein flüchtiges visionäres Erlebnis gewesen. Und nicht der ferne Winkel Galiläa, — Jerusalem, die Hauptstadt, erlebt das Unerhörte. Dadurch wird zugleich das zweite Buch vorbereitet, das von Jerusalem aus den Triumphzug des Herrn durch die Apostel beschreibt.

Dergestalt ist hier wie bei Mt aus der apologetischen Erzählung des Marcus mit Zuhülfenahme anderer Quellen eine völlig neue Apologie

geworden, für die Griechen und die unter ihnen sich Jesus zuwendenden Christen bestimmt. Überall ist der frühere Entwurf verkürzt, erweitert, corrigiert, um Einwände abzuweisen und neuen Bedürfnissen zu genügen. Keine ängstlich verehrte Autorität, kein „Heiliges" steht der Umbildung entgegen. „Die Erbaulichkeit," d. h. die apologetische Brauchbarkeit „war das Mass des Glaubwürdigen". Die Geschichte Jesu erschien als vergangen und doch als nichts Fertiges. Wie sich die Weissagungen nach dem thatsächlichen Verlauf zu richten hatten, so das ganze Bild Jesu nach den Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart. Nicht einmal, ob sich die Evangelisten stets selbst ganz bewusst waren, Schöpfer ihrer neuen Geschichte zu sein, lässt sich überall sicher entscheiden. Genug, dass einer den andern auf der gefährlichen Bahn überbot.

Aber Eins gelang beiden Evangelisten, Mt und Lc nicht. Hatten sie geplant, die älteren Quellen, Mc, die Spruchsammlung etc. in ihre Sammlung aufzunehmen und dadurch zu ersetzen, so blieb wenigstens Mc selbständig neben ihnen bestehen. In Kleinasien sind um die erste Jahrhundertswende unsere drei Synoptiker neben einander gelesen worden (Beweis: Joh). Die Folge davon war ein Wirrwarr der Ansichten, alte und neue Gedanken über Jesus neben einander, stockjüdisches, heidenfreundliches, antijüdisches, konservatives, radicales, eschatologisch-enthusiastisches, modernes Gut beisammen. Die Existenz der Apologie des Mc neben der des Mt und Lc hat alle alten Vorwürfe und Anklagen lebendig erhalten. Das alles zu einer Zeit, als das Christentum sich tiefer in die griechische Welt einzuleben, vom jüdischen Anfang zu entfernen begann.

Diesem Wirrwarr hat das Johannesevangelium ein Ende gemacht. Sein Entstehen und rasches Emporsteigen bedeutet den Sieg einer klaren, einheitlichen, griechischen Auffassung von Jesus und dem Evangelium. Er ist der letzte in Evangelienform unternommene apologetische Versuch, bestimmt, diese räsonnierende Geschichtslitteratur zu krönen, aber auch abzuschliessen. Von da an ist in der Kirche die Evangelienproduction zu Ende und beginnt die selbständige apologetische Litteratur.

Der um die Jahrhundertswende schreibende Evangelist, den die Tradition Johannes nannte, konnte schon gar nicht mehr auf die Idee kommen, die früheren Evangelien durch sein eigenes zu verdrängen. Wenn alles, was Jesus gethan hat, in ein Buch geschrieben würde, so könnte, glaubt er, die Welt die geschriebenen Bücher nicht fassen (Joh 21, 25). Überdies standen eben die drei ersten Evangelien im Ansehen

der Gemeinden Kleinasiens schon fest. Was er schrieb, will ganz als Ergänzungsschrift betrachtet werden, die durchaus das Frühere als bekannt voraussetzt und bloss richtig beleuchten will. Es ist ein theologischer Commentar zu den Synoptikern, der den Lesern desselben die richtige höhere Auffassung Jesu an die Hand gibt. Das schliesst nicht aus, dass er auch synoptische Stücke selbst wieder erzählt, freilich nie ohne besondere Beleuchtung.

Der Prolog nennt die apologetische Absicht des Werkes so klar wie möglich. Christen aus der griechischen Welt sollen den ihnen längst bekannten Logos im christlichen Sohn Gottes Jesus Christus wiederfinden (Harnack). Ist damit die Brücke zur griechischen Philosophie hinübergeschlagen, so ist zugleich die Person Jesu aus allem Beschränkten, national Jüdischen, Politischen herausgehoben, ja aus der Zeit überhaupt. Der Altersstreit zwischen Christen, Heiden und Juden ist von vornherein entschieden durch das „im Anfang“. Nicht die Regierung des Augustus oder Tiberius (Lc), nicht das Auftreten des Täufers (Mc), nicht die Geburt des Davididen am Ende der symmetrisch angelegten Genealogie (Mt) sind irgend welche Anfangspunkte für die neue Religion und ihren Stifter. Der ist älter als die Welt, seit Ewigkeit, nicht seit Johannes, Träger aller Offenbarung an Israel, nicht Israels Kind in später Zeit. Hatte Lc in den Act zum Thema seiner meisten Reden die völlige Continuität und Übereinstimmung der alten und neuen Religion gegen den Vorwurf des Abfalls siegreich durchgeführt, so ist jetzt dieser Nachweis weit überboten, wenn der christliche Messias Jesus der offenbare Gott Israels war. Er ist aber zugleich der Vermittler alles Lebens und Lichts an die ganze Welt. Die Gotteserkenntnis ist schon in der früheren Zeit, vollends aber jetzt durch den Logoschristus allen Menschen dargeboten: ein für die Geschichte der Apologetik unendlich grosser Satz! Bei Seite gelegt ist alles Jüdische: Messias, Reich Gottes etc. Der wahre Gott und das wahre Leben, Monotheismus und Unsterblichkeit sind die Gaben Jesu für die griechische Welt. In den Wirrwarr der Vielgötterei und der philosophischen Meinungen trägt Jesus die Einheit und Gewissheit hinein.

Wenn in diese, die ganze Welt, Juden und Griechen, umspannenden Gedanken die Gestalt des Täufers so auffallend hingestellt wird, so hat dies schwerlich seinen Grund in einem episodenhaften Kampf der Christen mit Johannesjüngern. Mit dem Täufer haben die früheren Evangelien (Mc, Lc) begonnen, auf seine Priorität vor Jesus bezogen sich die Anklagen der Juden, auf die schon Mt und Lc Bezug nehmen. Joh erst

vollendet diese Apologetik. Die Priorität des Täufers kehrt sich um in sein Spätersein und der Täufer selbst bekennt dies (1, 15. 30). Alles, was von ihm erzählt wird, geht auf Selbstentäusserung des Johannes und auf Verherrlichung Jesu. Er leugnet es, der Messias zu sein (1, 20 vgl. Lc) und weist persönlich auf Jesus als den Gottessohn hin (1, 34). Er tauft nicht zur Sündenvergebung, die vielmehr Jesus der Welt verschafft (1, 29). Er hat überhaupt Jesus nicht getauft, sondern bloss assistiert, um die Gottesstimme bezeugen zu können (1, 33). Er schickt seine Jünger von sich fort zu Jesus (1, 36). Wenn Jesus nicht erst nach Johannes (Mt, Mt, Lc), sondern gleichzeitig mit ihm auftritt, so geschieht dies nur, damit die Überflügelung des einen durch den andern noch deutlicher wird (3, 24 ff.). Mit dem feierlichen Bekenntnis seiner eigenen Nichtigkeit und seiner Erdenherkunft gegenüber der Göttlichkeit Jesu (3, 31 ff.) tritt der Täufer zurück, da jetzt seine Mission, vom Licht zu zeugen (1, 8) erfüllt ist. Das alles hat nicht den Zweck, den geschichtlichen Täufer und seine Jünger zu bekämpfen, sondern die christliche Überlieferung zu corrigieren, damit aus ihr kein Vorwurf erwachsen kann.

Weit entfernt davon, dass die Täufersekte irgendwie das grosse Werk hervorgerufen hätte, fasst dasselbe vielmehr das Grosse ins Auge, das Verhältnis Jesu zu den Juden und Heiden. Dabei schliesst es sich am meisten an die Ideen des Lc, zumal die in Act niedergelegten, an, viel mehr, als an paulinische Gedanken. Man kann eine negative und eine positive Apologetik unterscheiden: jene das Zurückweisen von Vorwürfen der Juden und Heiden, diese die unmittelbare Empfehlung an die griechische heilsbedürftige Welt. Ohne erschöpfen zu wollen, greife ich im Folgenden einige Grundgedanken heraus, die sich leicht ergänzen lassen.

Der stärkste Anstoss der evangelischen Geschichte war trotz aller paulinischen Theorien und trotz aller apologetischen Kunst der drei ersten Evangelisten der Tod Jesu geblieben, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Thorheit. Grosse Partien des johanneischen Werks sind der Beseitigung dieses Anstosses gewidmet. Hat Jesus in Mc von Cäsarea Philippi an (c. 8) ihn geweissagt, ja schon 2, 20 auf ihn hingedeutet, so begegnet uns fast an der Spitze des vierten Evangeliums das Täuferwort vom sündentilgenden Gotteslamm (1, 29. 36). Dann eröffnet Jesus seine Wirksamkeit in Jerusalem mit einer symbolischen Vorhersagung (2, 19 ff.); einzig dieses so gedeuteten Wortes wegen ist die Tempelreinigung an den Anfang gesetzt. Hierauf führt die Nikodemusrede den apologetischen Beweis aus dem AT (3, 14 f.) und enthüllt offen

und feierlich die Heilsbedeutung des Todes Jesu für die ganze Welt (3, 16 f.). So kann wahrlich nicht mehr von einer Überraschung Jesu geredet werden. Fügt doch Jesus 6, 70 hinzu, dass er den Verräter von Anfang an kannte. Beim dritten Besuch in Jerusalem erfolgt eine verhüllte Weissagung seines Wegganges von der Erde und seiner Rückkehr zum Vater (7, 34 f.). Die Juden, die daran schuld sind, soll zur Strafe der Untergang in ihren Sünden treffen (8, 21). Jesus ist das Licht der Welt, das aber bald die Erde verlassen wird (9, 4 f.). Diesem Weissagungsbeweis mit Worten Jesu gesellt sich c. 10 die Erklärung der Freiwilligkeit zur Seite. Keine Macht der Erde oder des Teufels führt Jesus in den Tod; er hat freie Macht, sein Leben zu geben und es wieder zu nehmen. Bloss die Liebe zu den Schafen bewegt ihn zum Sterben (10, 17 f.; 11). Wie sollte auch der, der sich an Lazarus als die Auferstehung und das Leben erweist (11, 25), dem Tod unterworfen sein! Reine Apologie des Todes enthält auch die grosse Schlusscene 12, 20—36. Die Betrübnis von Gethsemane wird hier vorweggenommen (12, 27), aber diesmal schwieg Gott nicht. Der Vater redet wie mit Donnerstimme und lässt ihn im Tod seine Verklärung erwarten (12, 28). Die scheinbare tiefe Erniedrigung Jesu bedeutet in Wahrheit den Sturz des Teufels und die Erhöhung Jesu zum Herrn aller Welt (12, 31 f.). Wie das Weizenkorn des Sterbens in der Erde bedarf, um viele Frucht zu bringen, so bedarf Jesus, um eine weltgeschichtliche Wirksamkeit zu entfalten, des Abbruchs seiner irdischen beschränkten Behausung (12, 24). Wenn jetzt in diesem Zusammenhang das jüdische Dogma sich meldet, dass der Messias nicht sterbe (12, 34), so ist der Leser durch alles Vorhergehende gewappnet und lehnt es als jüdische Illusion ab.

Bildet so fast das ganze Evangelium eine Apologie des Todes Jesu, so doch die Leidensgeschichte noch in spezieller Weise. An ihrer Spitze steht die wunderbar einfache Erklärung, dass der Tod für Jesus die Heimkehr zum Vater ist und aus Liebe zu den Seinen erfolgte (13, 1). Der Verräter wird uns vorgeführt, wie er im Einklang mit der Schrift handelt (13, 18) und völlig durchschaut nicht bloss von Jesus (13, 19), sondern auch von einzelnen Jüngern (13, 26). Nun folgt vor der Verklärung durch den Tod (13, 31) das Testament des Scheidenden, die Abschiedsreden (13, 31 — c. 17). Alles geht hier darauf aus, den Eindruck des völlig Gefassten, Ruhigen, Tröstenden und Stärkenden zu machen. Es ist das christliche Seitenstück zu den Abschiedsgesprächen des platonischen Sokrates. Nochmals wird das Geheimnis in Jesus enthüllt, ja, auf die klarste Form gebracht (14, 6). Durch alle Ermah-

nungen des Scheidenden an die Zurückbleibenden klingt der Trost des Wiedersehens und der Verheissung grösserer Gaben. Von dem, was der Geist bringen soll, ist nicht das Unwichtigste, dass er den Tod Jesu völlig ins rechte Licht rückt (16, 8—11). Sehen die Juden im Ausgang des Prozesses Jesu den Beweis, dass sie Recht haben und Jesus Sünder ist, so sieht der Christ, dem der Geist die Wahrheit offenbart, darin das Umgekehrte: Sünde im Unglauben der Juden, Recht in Jesu Heimkehr zu Gott. Der Prozess schlug nicht zu seinen Ungunsten, sondern zu denen des Teufels aus. Das ist die am meisten theologisch gehaltene Deutung des Todes Jesu. Den Schluss der Rede macht das majestätische Gebet des Sohnes, der sich zur Heimkehr zum Vater anschickt, und um Schutz für die Zurückbleibenden bittet (c. 17). So redet der Gott, der die Erde verlässt. Hierauf keine Scene der Trübsal und Demütigung. Freiwillig, wie ein Gott, tritt Jesus den Häschern entgegen und schlägt sie zu Boden, freiwillig liefert er sich aus, indem er zugleich seine eigene Weissagung erfüllt, dass die Jünger gerettet werden sollen (18, 4—9). Auch das Sterben am Kreuz ist der Abschied eines Gottes von der Erde. Kein Ruf der Gottverlassenheit, kein lauter Todesschrei: Das erste Wort zeigt seine bis zum Ende schützende Liebe (19, 26 f.), das zweite erfüllt den alttestamentlichen Spruch (19, 28), das dritte meldet, dass Gottes Werk sein Ende erreicht hat (19, 30). Lauter Weissagungen erfüllen sich am Gestorbenen und beweisen, dass nur Gottes ewiger Plan vollführt wird (19, 36 f.). Der wirkliche Tod, kein Scheintod, ist festgestellt durch die Augenzeugen, sodass alle falschen Gerüchte verstummen müssen (19, 35). Endlich wird der Auferstehungsbeweis der Synoptiker ergänzt und überboten. Nicht Frauen allein, Jünger, sogar der Lieblingsjünger, haben das leere Grab konstatiert (20, 2—9). Auch der hartnäckigste Unglaube muss sich vor dem sichtbar und greifbar Auferstandenen beugen (20, 27 f.). Zugleich freilich erhält der Glaube, der das Schauen nicht bedarf, d. h. der Glaube der späteren Generationen, sein Lob. Damit hat die tiefste, erschöpfendste Apologie des Todes Jesu ihr Werk gethan.

Ein zweiter Vorwurf, den man von heidnischer Seite gegen Jesus erhob, betraf seine national-jüdische Beschränktheit. In einem Winkel der Erde, in Galiläa, nicht einmal in Jerusalem, habe er die längste Zeit gewirkt. Mc und Mt waren voll gesetzlicher und partikularistischer Züge (Mission, Ethik, Hoffnung), die auch der Correctur des Lc nur zum Teil erlegen waren. Erst das Johannesevangelium macht vom Prolog an Ernst mit dem „Heiland der Welt“. Zunächst setzt es, im Anschluss

an Lc in der Auferstehungsgeschichte, Jerusalem, die Hauptstadt, statt Galiläa als Schauplatz ein. Die ungläubigen Brüder erheben selbst den zur Zeit des Autors geläufigen Vorwurf: „Keiner thut etwas im Verborgenen und sucht dann offenbar zu sein. Wenn du solches thust, so offenbare dich der Welt“ (7, 4). Darauf die Antwort Jesu zur Rechtfertigung der alten Überlieferung: „Die Zeit war noch nicht gekommen“ (7, 6). Für den johanneischen Jesus ist dagegen die Zeit da, er wirkt vorzüglich in Jerusalem und seiner Nähe (in Galiläa bloss c. 2 und c. 6). Daher die feierliche Zurückweisung jenes Vorwurfs beim Verhör: „Ich habe offen zur Welt geredet, ich habe nichts im Verborgenen geredet“ (18, 20). Sodann wird Samaria viel mehr als bei Lc in die Geschichte Jesu hineingezogen. Waren bei Lc doch schliesslich die Jünger, nicht Jesus selbst, Urheber der samaritanischen Mission (Act 8), sodass beinahe Jesus als der Beschränktere ercheinen konnte, so klärt Joh 4, 38 den Sachverhalt auf: Die Jünger ernten Act 8 bloss die Frucht der Aussaat Jesu. Jesus ist der Begründer der samaritanischen Mission und das musste er sein, weil er die geistige, von allem Partikularen freie Gottesanbetung in die Welt eingeführt hat (4, 21 ff.). Endlich treten in c. 12 am Schluss des ersten Hauptteils im Contrast zu dem nationalen Vorstück (Einzug des Königs von Israel) die Griechen selbst an Jesus heran (12, 20). Das entlockt Jesus das Wort mit dem weiten Zukunftsblick, da er, von der Erde erhöht, Alle zu sich ziehen werde. Dadurch ist Mt 10, 5 und 15, 26 unschädlich gemacht. Zwischen Griechen und Jesus ist ein festes Band geknüpft, noch zu Lebzeiten Jesu.

Kehrseite davon ist die entschlossene Abkehr Jesu von den „Juden“, in deren Betonung der Autor sich wieder am meisten an Lc anschliesst. Zwischen Jesus und den Juden hat gar nie ein inneres Verhältnis bestanden. Die Erfahrung, die der Logos im Prolog an den Juden macht, ist bloss ein Spezialfall seiner Aufnahme durch die Welt (1, 11 vgl. 10), und die historische Reminiscenz: „Das Heil kommt von den Juden“ (4, 22) tritt bloss auf, um durch das Bekenntnis des entschiedensten Universalismus (ἀλλά 4, 23) überboten zu werden. Die Juden sind die Feinde Jesu von Anfang an; von Anfang an misstraut er ihnen (2, 24), wollen sie ihrerseits ihn töten (5, 18). Diese Mörder Jesu sind lauter Teufelskinder (c. 8) und von Gott zur Verstockung prädestiniert (c. 12). So kehrt hier das Endurteil der Act (28, 26 f.) wieder als Endurteil des den Juden gewidmeten ersten Teils (12, 37 ff.).

Wieder ein anderer Vorwurf der Griechen bezog sich auf die Eschatologie Jesu in den ersten Evangelien, und zwar sowohl wegen ihres

politischen, revolutionären Charakters, als wegen ihrer sinnlichen phantastischen Art. Für die unpolitische, für den Staat gänzlich ungefährliche Christenhoffnung tritt Johannes bei den Gerichtsverhandlungen ein. Schon die Länge des Verhörs vor Pilatus, die noch über Lc hinausgeht, deutet darauf (18, 28—19, 16). Auf die Frage des Richters: „Bist du der Juden König?“ antwortet Jesus nicht mehr mit: „Du sagst es,“ sondern er entfernt sorgfältig allen politischen Verdacht aus dem Königstitel, um den Verleumdungen der Juden zu steuern. Wie bei Justin wird der jenseitige Charakter seines Reichs betont. Aber nicht nur dieses gänzliche Zurückstellen des Messianischen, vielmehr die ganze Vergeistigung der Hoffnung bei Joh will apologetisch verstanden werden. Wie der erste Brief zeigt, ist der Autor durchaus nicht gewillt, aller alten Eschatologie zu entsagen. Bloss in der Predigt Jesu treten Reich Gottes, Parusie, Apokalyptik völlig zurück, und es bleibt nicht viel mehr bestehen, als was griechischem Verständnis entsprach: Der Aufstieg der Seele zu den himmlischen Wohnungen, die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen (c. 5). Die Gewissheit des jetzt schon beginnenden ewigen Lebens tritt da der Unsicherheit aller heidnischen Orakel und Mysterien entgegen. So redet der Autor als Grieche zu Griechen. Ähnlich haben nachher Justin und zum Teil noch Tertullian zu den Griechen und Römern anders als zu den Glaubensgenossen geredet.

Dagegen bekämpft an einem andern Punkt unser Autor eine Vorstellung, die gerade sein nächster Vorgänger, Lc, bei seinen Lesern geweckt hatte: Die des Sünderheilands, der sich zu den Verworfenen, Geächteten kehrt und die Guten verschmäht. Das hatte frühzeitig Anlass zu dem Vorwurf gegeben, die Christen seien eine Gesellschaft von Verbrechern, die sich um Straflosigkeit bemühen und das Licht zu scheuen haben. Nein, erklärt Johannes: Das Christentum ist gerade für die guten, dem Licht verwandten Naturen da. Wer Gottes Willen thut, der kommt zu Jesus (7, 17), wer das Böse thut, der weicht ihm gerade aus (3, 20). Jesus ist dazu in die Welt gekommen, um alle in der griechischen Welt auf das Gute gerichteten Seelen an sich zu ziehen (3, 19). Von Zöllnern und Sündern kein Wort mehr; nirgends tritt Jesus sündenvergebend auf. Damit ist zum voraus die Anklage des Celsus abgeschlagen. Aber ein Blick auf den ersten Brief und seine Hochschätzung der Sündenvergebung bestätigt, dass es der Apologet ist, der für seine ausserchristlichen Leser Jesus so darstellen muss.

Ähnlich wird c. 6 der christliche Cult, speziell das Abendmahl energisch verteidigt gegen die Anklagen der Juden auf thyesteische

Mahlzeiten und grobsinnlichen Aberglauben. Mit möglichster Derbheit wird zuerst von Jesus selbst das christliche Mahl als ein Essen des Fleisches und Trinken des Blutes zur Seligkeit empfohlen (6, 53—58). Das war die harte Rede, die viele abgeschreckt hat (6, 60). Aber sofort kommt die geistige Auflösung: Der fleischliche Genuss gilt nichts, bloss in den geistig verstandenen Worten Jesu liegt die Kraft (6, 63). Dies geistige Verständnis tritt aber nicht unvorbereitet auf; die ganze Rede vom Lebensbrot fordert dazu auf, im christlichen Cult bloss einen Spezialfall des Glaubens an den vom Himmel gekommenen Gottessohn zu sehen. Ein anderer als geistiger Cult ist ja schon durch 4, 23 f. ausgeschlossen.

Entfernt sich schon in dieser Abwehr umlaufender Anklagen und Vorwürfe Johannes weit von seinen Vorgängern durch das viel stärkere Mass seiner Freiheit, so geht er vollends neue Wege in seiner positiven Empfehlung des Christentums an die griechische Welt. Hier hört überhaupt die Bearbeitung gegebener Stoffe auf und beginnt das Reich freier apologetischer Schöpfungen. Denn siegreich lassen sich in der That die neuen Ideen bloss durchführen an einem für sie geschaffenen Stoff von Geschichten und Reden. Man kann hier den Wunderbeweis, das Selbstzeugnis und das Ideal der wahren Jünger unterscheiden.

Mit dem Wunderbeweis folgt ja Joh bloss seinen Vorgängern, vor allem dem Mc nach, aber in welcher neuen Weise! Lauter Allmachtswunder, aus denen die Herrlichkeit des auf der Erde wandelnden Gott-Logos strahlt (1, 14; 2, 11). Verschwunden sind die Dämonenaustreibungen, in denen Jesus doch kaum das Mass der zeitgenössischen Exorzisten übertraf. Von synoptischen Geschichten sind einzig die Heilung in die Ferne, die Speisung, das Wandeln auf dem Meer der Aufnahme würdig befunden worden; die Neuschöpfungen: Verwandlung des Wassers, Heilung des Lahmen und des Blindgeborenen, Auferweckung des Lazarus, sind alles Wunder des Gottes, denen höchstens Lc in Ev und Act die Richtung gewiesen hatte. Mit klaren Worten werden die Wunder als Beweis für Jesu Kommen von Gott genannt. Man soll ihrethalben glauben, nicht an die Messianität, sondern an die Gottheit (5, 36; 10, 37; 15, 24).

Freilich weiss der Autor ganz wohl, dass er damit die besseren Kreise, für die er schreibt, eher abschreckt, als gewinnt. Der Wunderglaube ist ihm selbst die unterste Stufe der Empfänglichkeit für Jesus (4, 48) und kein sicheres Kriterium der Zugehörigkeit zu ihm (2, 23 f.). Der wahre Christ glaubt aufs Wort (4, 50), ohne Wunder gesehen zu haben (20, 29).

Für ihn sind die Wunder Allegorien und Symbole geistiger Wahrheiten, wie der Autor fast ausnahmslos in den durch sie veranlassten Reden andeutet. Als Erziehungsmittel des Logos allein haben sie ihre Bedeutung im Evangelium.

Das höchste Mittel des Apologetik ist das Selbstzeugnis Jesu in seinen Reden. Allerdings nennt die Rede c. 5, welche die Autoritäten („Zeugnisse") des christlichen Glaubens aufzählt, das Zeugnis des Johannes, der Stimme Gottes, der Wunder und der Schrift, und einmal (5, 31) kommt sogar das Gefühl der Unwahrhaftigkeit des Selbstzeugnisses zum Ausdruck. Trotzdem ist Jesus allein im Stande, das Geheimnis seiner Person zu enthüllen, weil kein Mensch ihn wirklich kennt, und er darf es ohne Eitelkeit, da er eben weiss, woher er kommt (8, 14), und da es ihm bloss um Gottes Ehre zu thun ist (7, 18). Das Selbstzeugnis enthält zwei Aussagen: sein Kommen vom Vater und seine Gabe an die Welt.

Die centrale Stellung des Praeexistenzgedankens ist für eine völlig durchdachte Apologie an die Griechen notwendig. Gott den Heiden offenbaren kann bloss Gott selbst, oder wer bei Gott gewesen ist. Daher die unermüdliche Variation dieses Themas und die volle Gleichwertigkeit von Aussagen, da Gott selbst, und solchen, da sein Sohn in Jesus den Menschen sich zeigt. Hier vor allem zeigt sich der grosse Abstand von der früheren Apologetik, welche, infolge ihres Anschlusses an das Judentum und den demselben längst bekannten Gott, dem Offenbarungsgedanken keine Hauptstelle anwies und deshalb die Praeexistenzvorstellung gar nicht brauchte.

Dem entspricht die Gabe Jesu: Erkenntnis (Licht) und Leben, beides zusammengestellt im Prolog (1, 4), im Bekenntnis (14, 6) und im Gebet (17, 3). Es ist genau das, was die griechische Welt brauchte, die sich der Autor als in Finsternis und Todesschlummer daliegend dachte, weil ohne Gott und ohne Hoffnung. In der ungeheuren Einfachheit, mit der Jesus diese Gabe ausdrückt, kommt die Genialität des Autors am hellsten zum Ausdruck. Prachtvoll schlicht und klar legt er in den verschiedenen Reden das Licht der Welt, das Wasser und das Brot des Lebens, die Auferstehung und das Leben, seinen Lesern vor. Es sind lauter Symbole, die jeder versteht, ohne irgend welche jüdische Gelehrsamkeit. Dazu gesellt sich dann noch der gute Hirte, der die Seinen bewahrt und Heilssicherheit verleiht. Hierin vollendet sich die rein geistige Auffassung von Jesus, die unter Zurücklassung alles

Nationalen, Semitischen in ihm den Heiland der Welt, den Stiller der ewigen Bedürfnisse aller Menschen feiert.[1]

Mit dieser christologischen Apologetik verknüpft sich in den Abschiedsreden die prächtige Zeichnung des Ideals wahrer Christen. Eine allgemein gehaltene Verteidigung aller Christen war am Ausgang des ersten Jahrhunderts bei dem Hereinströmen der Massen und dem Aufsteigen häretischer Richtungen bereits eine unmögliche Aufgabe. Bloss von den wahren Christen, vom Ideal redet der begeisterte Apologet. Dass der Glaube allein kein sicheres Kennzeichen ist, haben schon die früheren Capitel (1—12) bewiesen. Er ist unentbehrliche Voraussetzung — extra ecclesiam nulla salus —, aber nicht der Christenstand selbst. Zwei Merkmale greift der Autor heraus als für seine Zeit entscheidend: Bruderliebe, d. h. engen Anschluss an die Gleichgesinnten, und Mut in Verfolgung bis zum Tode. An ihnen allein hängt die durch Christus vermittelte Gottesgemeinschaft. Wer aber in diesen zwei Grundbedingungen treu ist, der führt das selige, freudige, trostvolle Leben in Gott, das nicht von dieser Welt und ein sicherer Anfang des künftigen ist. Besitz des Gottesgeistes, Einwohnung Gottes selbst, feste Gebetserhörung sind die reichen Güter dieser wahren Jünger, selbstverständlich alle vermittelt durch den Gottessohn. Einen christlichen Katechismus will Johannes nicht von ferne geben; setzt er doch die Kenntnis der Gebote einfach voraus. Er greift bloss das heraus, was ihm geeignet scheint, das Christentum besonders anziehend und begehrenswert zu machen.

Ein Mann, der in dieser Weise das Wesen des Christentums von allem Besondern und Zufälligen gereinigt und auf den tiefsten und einfachsten geistigen Ausdruck gebracht hatte, um die griechische Welt für diese Menschheitsreligion zu gewinnen, war nicht bloss sich selbst des Neuen, Schöpferischen wohl bewusst, sondern er musste auch seine Leser über die Gründe und das Recht dieses neuen Christusbildes aufklären. Er thut dies auch in doppelter Weise durch die Aufstellung einer Theorie und durch die Einführung einer neuen Autorität, in beidem

[1] Der Gabe Jesu entspricht auf Seite der Empfänger volle Freiheit und Verantwortlichkeit. Die ganzen 12 ersten Capitel mit ihrer Forderung des Glaubens wären sinnlos ohne diese Annahme. Ein Apologet und Antignostiker nimmt selbstverständlich die Position der Freiheit ein. Aber zur Erklärung des Problems von Israels Unglauben bedient sich Johannes nach dem Vorgang des Paulus, Mc, Lc der Prädestinationstheorie und in diesem Zusammenhang kann er wie ein Gnostiker reden. Man studiert das Evangelium eben falsch, wenn man Metaphysik darin sucht und aus einzelnen dem Zusammenhang entrissenen Sätzen philosophische Folgerungen zieht. Man soll fragen, was der Autor für Zwecke verfolgt; diese liegen alle auf Seite der Apologeten.

nicht unähnlich späteren und auch wohl gleichzeitigen gnostischen Versuchen. Einmal stellt er die Theorie eines Fortschrittes sowohl Jesu selbst als seiner Jünger auf. Jesus hat doch erst mit seinem Tod seine nationale Beschränktheit abgestreift, und ist in Stand gesetzt worden, auf alle und in völlig geistiger Art zu wirken (7, 39; 12, 32). Damit ist das relative Recht des früheren (synoptischen) Jesusbildes mit all seinen jüdischen Schranken zugegeben. Die Jünger aber waren bei Lebzeiten Jesu gar nicht im stande, ihn geistig zu verstehen. Daher ihre mannigfachen Missverständnisse (vgl. schon Mc); daher die Gleichnisrede von Seiten Jesu (16, 25); daher das Wort: Ich habe euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt's jetzt nicht ertragen (16, 12). Damit wird ein grosser Teil beschränkter Aussagen Jesu auf Kosten des Missverständnisses und der Schwachheit der Jünger gesetzt. Jetzt aber zur Zeit des Evangelisten ist der Geist gekommen und hat die Christen in alle Wahrheit geleitet (16, 13). Er hat zwar nichts Neues gebracht, sondern bloss an Vergangenes erinnert (14, 26), aber er hat doch Jesu Bild verklärt, d. h. in die höhere universale Beleuchtung gestellt (16, 14). Setzt also der Evangelist ein neues Bild Jesu neben das alte, so folgt er damit bloss der Offenbarung des christlichen Geistes im Lauf der Zeit. Für ihn ist die Verheissung Jesu, dass er in Zukunft offen vom Vater reden werde (16, 25), erfüllt in der Gegenwart (16, 29). Es lässt sich nicht leugnen, dass der Autor in dieser Kritik der urapostolischen Überlieferung und in dieser Berufung auf den Geist dieselbe Idee verfolgt, wie seine Gegner, die Gnostiker, gegen deren Irrgeist der erste Brief sich wendet.

Gerade deshalb ist es begreiflich, dass er neben dieser Theorie eine äussere Stütze bedurfte und deswegen die Gestalt des Lieblingsjüngers eingeführt hat. Freilich kann man ihn hier von einem gewissen Versteckspiel nicht freisprechen, aber auch das entsprach dem Geschmack seiner Zeit. Am kühnsten ist er im Anhang (c. 21) vorgegangen, wo er den grossen Ungenannten selbst erst durch eine ungenannte Autorität empfehlen lässt. Sein Verhältniss zu Petrus lässt sich am leichtesten so deuten, dass der Autor seiner neuen Überlieferung neben der älteren petrinischen zum Recht verhelfen will. Seitengänger zu dieser kunstvollen Autorisation finden wir sonst bloss in gnostischen Kreisen. Der Umstand, dass der „Zeuge“ überall da eintritt, wo er geschichtlich Unmögliches erzählt, hätte moderne Historiker davor behüten sollen, auf ihn die Echtheit des Evangeliums zu basieren.

Durch diese apologetische Auffassung des Johannesevangeliums möchte ich dasselbe aus seiner künstlichen Isolierung herausnehmen, damit es

aufhört, das „wundervollste Rätsel“ oder „eine einsame Insel“ zu sein. Auch so manches theologische Attribut wie „philosophische Tendenzschrift“ oder „mystischer“ und „esoterischer“ Charakter verhüllt bloss das Verständnis. Will man den Autor mit Schlagwörtern bezeichnen, so müsste er im Evangelium kirchlicher Apologet, im Brief antignostischer Moralist heissen. Er ist fast in jeder Zeile ein praktischer Kämpfer für die Sache der Kirche gegen ihre äusseren und inneren Feinde. Die Verschiedenheit von Brief und Evangelium ist einzig die Folge der verschiedenen Gegner. Im Evangelium zieht er die Griechen heran und schlägt die Juden zurück. Daher die Weite der Gedanken, die Logosidee, der Blick auf die Welt und ihre Gegensätze. Es ist bloss ein Schein, wenn von der Kirche nicht die Rede ist. Die christocentrische Apologetik ist als solche die Apologetik der Kirche.[1] So oft der Autor von Christus, vom Glauben, vom Geist, von der Wahrheit redet, spricht er der Kirche das Wort. Kirchlichere Sätze als 3, 5 oder 14, 6 stehen in keiner neutestamentlichen Schrift, einzig Act 4, 12 hat ähnliche Klangfarbe. Im Brief, wo der Autor die innerchristlichen Häretiker bekämpft, tritt eben deshalb die Christologie, der Mittlergedanke, mehr zurück. Hier sehen wir auf einmal, wie der Vatergott, die Gotteskindschaft aller Christen, der Besitz der Vergebung, die ernste Erwartung der Parusie, seine Lieblingsgedanken sind, von denen er bloss in der Apologie keinen Gebrauch machen wollte. Die Hauptsache ist freilich auch da, dem Zweck entsprechend, die Betonung der Moral und der Bruderliebe gegen die in weltlicher und enthusiastischer Laxheit trunkenen Gegner, also genau das, was in den Abschiedsreden das Kriterium der wahren Jünger ist. Brief und Evangelium ergänzen sich vollständig. Im Brief kommt das Unmittelbare, die johanneische Frömmigkeit, besser zum Ausdruck; die Apologetik hatte es nur da und dort enthüllt.

So gross uns daher auch der Unterschied zwischen Synoptikern und Johannes erscheint, er ist weit geringer, als das was sie verbindet. Alle vier Evangelien sind Apologien und arbeiten, eins das andere überbietend, an derselben Aufgabe, der Verteidigung des christlichen Glaubens gegen Juden und Heiden; sogar einzelne Probleme (vor allem der Tod) sind von Mc bis zu Joh dieselben geblieben. Alle bedienen sich auch des

---

[1] Gerne bekenne ich, diese Einsicht, die mir mehr wert scheint, als ganze Bücher über Johannes, einem Nichttheologen zu verdanken. Vgl. Sohm, die Kirchengeschichte im Grundriss S. 39: „Wie das Wesen Christi, so ist Wesen und Würde seiner Gemeinde. Indess die Kirche über Christum nachdenkt reflektiert sie zugleich über sich selbst!“ Man darf bloss nicht kirchlich und hierarchisch verwechseln.

gleichen Mittels, der begeisterten Verkündigung der Person Jesu, ja hier treffen das späteste (Joh) und das früheste (Mc) besonders nahe zusammen, indem beide die concrete Predigt zurückstellen und einzig die göttliche Glorie des Heilands ihren Lesern vor die Augen führen. Der Unterschied oder Fortschritt dieser Litteratur beruht auf den sich steigernden Angriffen gegen das Christusbild und der stets feineren, weiter ausholenden, principieller gefassten Überwindung derselben. Zuerst wird Jesus den Heiden als der Gottessohn verkündigt, in dessen Macht, Freiheit und Tapferkeit ein neues Leben auf der Erde begann. Dann stellt er sich den Juden als der Erfüller von Gesetz und Propheten, der zweite Moses, dar, und den Heiden aufs neue als der Heiland, der alles Verlorene, Erlösung Ersehnende, Arme und Kranke retten will. Zuletzt tritt er wieder vor die Heiden als der vom Himmel herabgekommene göttliche Logos, der seine majestätische Herrlichkeit sein ganzes Leben lang ausstrahlt, Licht und Leben spendend, bis zur Heimkehr in die obere Welt. Natürlich darf diese Steigerung des Christusbildes nicht als äussere Accommodation an Juden und Heiden gefasst werden. Die Angriffe von aussen waren bloss der äussere Anlass, die christlichen Apologeten zur tieferen Selbstbesinnung über das Wesen der Erscheinung Jesu zu zwingen; nur die Form des Ausdrucks war durch die zu gewinnenden Adressaten bedingt.

Ist diese Untersuchung der Evangelienbildung auch bloss halbwegs richtig und haltbar, so kommt der Vorwurf des Celsus gegen die Christen wegen des μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῇ καὶ τετραχῇ καὶ πολλαχῇ καὶ μεταπλάττειν εἰ ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι (Orig., c. Cels. II 27) in ein anderes Licht, als ihn uns Origenes gerückt hat. Origenes hat ihn rasch auf die häretischen Productionen abgeschaufelt. Der Vorwurf könnte sich aber auch auf unsere Evangelien beziehen, und hätte ihn Celsus so gemeint, er hätte nicht ganz Unrecht gehabt. Es ist in der That so, dass die Verteidigung des christlichen Glaubens zu einer Umgestaltung der geschichtlichen Traditionen, zu einer Construction der Geschichte geführt hat, die für uns, die wir an ganz andre Massstäbe gewöhnt sind, etwas Befremdendes und sehr Unerfreuliches hat. Indessen sei zur gerechteren Würdigung an zwei Dinge erinnert. Einmal ist eine Geschichtsconstruction von Mc bis zu Joh bloss Folge des bei Christen wie Nichtchristen gültigen Grundsatzes gewesen, dass an der Person Jesu allein sich die Wahrheit des christlichen Glaubens entscheide. Eine Apologetik, die auf die Christologie sich stützt, muss ausnahmslos Jesu Bild in das Licht des

Glaubens stellen und dadurch verrücken. Das Mehr oder Weniger ist dabei einerlei. Sodann dämmert bereits in der letzten dieser Apologien, der johanneischen, die Ahnung, dass eine Verherrlichung des Jesusbildes gar nicht ausreicht zur Verteidigung der Religion eines spätern Geschlechts. Es kommt schliesslich vor allem darauf an, seine Früchte zu erkennen, zu spüren, dass in seinen Jüngern das Göttliche, das er gebracht hat, sich auswirkt und die Welt überwindet. Dieser neuen Erkentnis zu Liebe zeichnet Johannes im Evangelium das Bild der wahren Jünger und sie drückt er aus in dem mit Recht so berühmt gewordenen Wort 7, 17. Dass diese Erkenntnis, die erst einer richtigen Apologetik, welche der Umbildung der Geschichte nicht bedarf, den Weg bahnt, so spät auftritt und bloss gelegentlich neben der vorherrschenden christologischen Art, wird den nicht befremden, der mit den gegenwärtig herrschenden Methoden der Apologetik Fühlung hat.

Zum Schluss habe ich die Pflicht, hervorzuheben, dass beinahe alles, was ich hier vertreten habe, schon an andern Orten zerstreut, zum Teil sogar längst gesagt wurde. Es kam mir bloss auf eine Zusammenfassung und kräftigere Betonung des einen Hauptgedankens an.

[Abgeschlossen am 30. Januar 1900.]

Miscellen.

Von Prof. **W. Wrede** in Breslau.

I.

Μετάνοια Sinnesänderung?

Meyer bemerkt zu Mt 3, 2 (vgl. 6. Aufl.): „Μετανοεῖτε bezeichnet die Umänderung der sittlichen Gesinnung, welche erforderlich ist, um an dem Messiasreiche Teil zu bekommen". Holtzmann redet (Neutest. Theol. I, 206) von der „Umsinnung" oder (II, 121) von der „inneren Umwandlung der sittlichen Gesinnung, wie sie Jesus selbst als die Grundbedingung des Heils hingestellt und gefordert hatte". Lipsius schreibt im Handcommentar zu Röm. 2, 4: „μετάνοια Sinnesänderung, wie immer im N. T." In B. Weiss' Bibl. Theologie des N. T. ist dies der technische Ausdruck für μετάνοια.

Das sind beliebig gegriffene Beispiele. Eigentlich bedürfte es ihrer nicht einmal, um festzustellen, dass die Übersetzung „Sinnesänderung" für μετάνοια heute als die einzig correcte und wissenschaftliche gilt.

Es wäre das nun kaum der Erwähnung wert, wenn es sich hierbei nur um eine etymologische Pedanterie handelte. Allein man hält sicher darum besonders auf jene Übersetzung, weil der Gedanke an einen spezifisch neutestamentlichen oder christlichen Bussbegriff im Hintergrunde liegt; ihn scheint das Wort μετάνοια prägnant zum Ausdruck zu bringen. Die rein innerliche, rein sittliche, die ganze Persönlichkeit des Menschen umfassende Art der Busse im genuin christlichen Sinne findet man in dem Worte gekennzeichnet. Dass dies nicht blos ein persönlicher Eindruck ist, zeigt sehr gut die oben angeführte Stelle aus Holtzmanns Buche (I, 206). Nachdem Holtzmann die „Busse" als Grundvoraussetzung alles Eingehens in das Reich Gottes bezeichnet hat, fährt er fort: „Eine ähnliche Stellung als conditio sine qua non nahm zwar

im Judentum die ‚Umkehr‘ — Holtzmann verweist auf die teschuba — ein. Aber die neutest. ‚Umsinnung‘ (μετάνοια — ein neugeprägtes Wort) erschöpft sich keineswegs in Reuegefühlen und entsprechenden Kasteiungen, sondern umfasst auch eine positive Leistung des Willens... ein thatsächliches Einlenken in die Wege Gottes, also Gerechtigkeit. Und zwar auf die Innenseite fällt das Schwergewicht bei solcher ‚besseren Gerechtigkeit‘....“ Also ein „neutestamentlicher“ Bussbegriff neben einem „jüdischen“.

Ich möchte nun behaupten: die correcte Übersetzung von μετάνοια im N. T. ist nicht Sinnesänderung, sondern Busse (Umkehr, Bekehrung, unter Umständen auch Besserung und Reue). Es dürfen um so mehr ein paar Worte über die Sache hier gesagt werden, als ein sich immer wiederholender Fehler in Frage steht.

Die Voraussetzung für die Übersetzung „Sinnesänderung“ müsste sein, dass die neutestamentlichen Schriftsteller die Etymologie von μετάνοια und μετανοεῖν noch empfunden haben. Trifft diese Voraussetzung nicht zu, so ist die etymologisierende Übersetzung, die natürlich sachlich in zahlreichen Fällen gar nicht falsch ist, wirklich schlechter als die Übersetzung Busse, eben weil sie immer den Schein erregt, als sollte mit dem Worte μετάνοια noch etwas Besonderes, Neues über die Busse gesagt werden. Es sind aber deutliche Anzeichen vorhanden, dass die neutestamentlichen Schriftsteller die Etymologie nicht mehr empfanden. Ich erinnere an Wendungen wie ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετανοεῖν (Mt 11, 21, vgl. V. 20), μετανοεῖν ἐκ τῆς πορνείας (Apc 2, 21), μετανοεῖν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν (Apc 9, 20, vgl. 16, 11). Es ist klar, diese Redensarten konnten sich nur bilden, wenn man nicht mehr an μετα- und -νοέω oder, was dasselbe ist, an die eigentliche Bedeutung von νοεῖν dachte. Auch der zahlreichen Stellen in neutestamentlichen oder anderen urchristlichen Schriften sei gedacht, wonach Gott Busse „giebt“, der Mensch sie „erlangt“, „hat“, „sucht“, „erhofft“, oder wo μετάνοια mit ἄφεσις ἁμαρτιῶν auf eine Linie tritt.[1] Da es hier auf die Möglichkeit der Busse von Gott aus, auf die göttliche Bewilligung der Busse ankommt, ist jedenfalls nicht daran gedacht, dass diese Busse Änderung des Sinnes, der Gesinnung sei.[2] Indessen ist dies alles nicht die Hauptsache.

[1] Vgl. die in meinen Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe (1891), S. 98, Anm. 2 gesammelten Stellen, die noch vermehrt werden müssten.

[2] Eine Stelle wie Hebr. 12, 17: μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν (Esau), καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν würde geradezu irreführend wiedergegeben werden, wenn

Man wird ja, wenn man die „Sinnesänderung“ betont, wohl besonders an die Evangelien und die Predigt Jesu (ev. auch des Täufers) denken, vor allem an das μετανοεῖτε Mc 1, 15. Da ist nun zunächst klar, dass Jesus selbst, wenn er von Busse sprach, sicher nichts von Sinnesänderung gesagt hat. Denn wie die hebräischen Äquivalente von μετάνοια und μετανοεῖν so haben auch die aramäischen, die es gegeben haben mag, den griechischen Ausdrücken etymologisch nicht entsprochen. Das darf man behaupten, ohne Kenner des Aramäischen zu sein. Die Vorstellung der μετάνοια kann also, wenn sie etwas Besonderes enthält, jedenfalls nur dem griechischen Boden angehören. Auf dem griechischen Boden aber ist sie nicht etwa unter christlichem Einflusse neugeprägt worden, sondern längst vor dem Christentum geprägt gewesen — es sei nur an Stellen wie LXX Jer 8, 6, Sir 17, 24. 48, 15. Sap 12, 10, das unbekannte Zitat bei 1 Clem. 8, 3 erinnert —, und das zeigt nur noch deutlicher, dass keiner der neutestamentlichen Autoren mehr an den etymologischen Sinn des Wortes denkt, wie dieser denn auch nirgends absichtlich herausgekehrt wird.

Giebt es demnach einen besondern „neutestamentlichen“ Bussbegriff, so hat er jedenfalls mit dem Worte μετάνοια nicht das Mindeste zu schaffen.

Mit diesem neutestamentlichen oder meinethalben auch urchristlichen Begriffe von Busse, der zuweilen hervorgehoben, noch öfter stillschweigend vorausgesetzt wird, ist es aber überhaupt ein eigenes Ding. Er lässt sich nicht so leicht feststellen, wie man meint. Dass von μετάνοια in den ältesten christlichen Schriften so häufig die Rede ist, begreift sich freilich gut. Für eine religiöse Bewegung, die sei es das jüdische Volk aufrütteln, sei es überhaupt Menschen zu einem Schritt in neues Land oder zum Bruch mit ihrer Vergangenheit nötigen wollte, wurde μετάνοια natürlich leicht noch mehr als bisher ein religiöses Grundwort. Eine Änderung des jüdischen Begriffs μετάνοια ist damit aber noch keineswegs gegeben, und man braucht hierfür nicht aus einzelnen Stellen zu beweisen. Ich will damit nicht leugnen, dass die Veränderung der allgemeinen religiösen Anschauungen auch auf den vom Judentum überkommenen Begriff der μετάνοια einen gewissen, mit der Zeit sogar einen bemerkenswerten Einfluss gehabt hat. Es ändern

man hier von Sinnesänderung reden wollte. Denn es entstände dann der modern geartete Gedanke, Esau sei innerlich so entnervt gewesen, dass er es zu einer sittlichen Umwandlung trotz seines Wunsches nicht mehr bringen konnte, während gesagt werden soll, dass Gott ihm keine Busse mehr gestattete oder keine Gnade mehr gewährte.

sich (zum Teil) die Beziehungen, in denen der Begriff steht — man denke z. B. an die Verbindung von Busse thun und glauben an Christus —, insofern ändert sich natürlich auch der Begriff selbst. Das vollzieht sich aber sehr allmälig und in einer gar nicht mit wenigen Worten zu umschreibenden Weise, das Neue Testament oder besser das Urchristentum ist dabei auch ebensowenig wie sonst ein ganz einheitliches Gebiet. Jedenfalls ist dies etwas ganz Anderes — und nur dies möchte ich betonen —, als wenn man einen fertigen neuen Begriff von Busse mit dem Christentum entstanden denkt, der vom jüdischen merklich verschieden oder ihm gar entgegengesetzt wäre. Auch bei Jesus sollte man hiervon nicht reden. Man darf zwar glauben, dass er mit neuer Gewalt und Tiefe wie von vielen andern Dingen so auch von der Busse zu seinen Hörern geredet hat. Aber das heisst nicht, dass seine Vorstellungen vom Wesen und Inhalte der Busse für seine Zeitgenossen, zumal die besten, etwas Neues gewesen wären.

Besser als Luther das μετανοεῖτε Mc 1, 15 übersetzt hat, kann es also gar nicht übersetzt werden. Luther freilich hat vielleicht an die Etymologie von μετανοεῖν gar nicht gedacht. Weizsäcker aber mag gewusst haben, was er that, wenn er nicht verdeutschte: ändert euren Sinn, sondern wie Luther: thut Busse.

2.

Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης.

In den neueren Verhandlungen über das Abendmahl ist nur vereinzelt wie von Brandt[1] bestritten worden, dass Jesus beim letzten Mahle sich der Vorstellung eines (neuen) Bundes bedient hat, um die Heilsbedeutung seines Todes zum Ausdruck zu bringen. Gern hat man gerade das Wort vom Bunde zum „zweifellos Echten", „sicher Authentischen" gerechnet. Ich verweise nur auf Spitta[2], Haupt[3], Kattenbusch.[4] Auch Holtzmann[5] will dieses Wort keineswegs anzweifeln, wenn man in seiner Ausdrucksweise auch eine leise Unsicherheit durchfühlen mag.

[1] Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums. 1893, S. 289 f.

[2] Spitta, Zur Gesch. und Literatur des Urchristentums. I, 269. (1893).

[3] Haupt, Über die ursprüngl. Form und Bedeutung der Abendmahlsworte (1894), S. 12.

[4] Kattenbusch in der Christl. Welt 1895, 339.

[5] Holtzmann, Neutest. Theol. I, 296 f.

Die gewöhnlichste Reflexion, durch die man die Ursprünglichkeit dieses Wortes vom Bunde sichert, ist die, dass „alle“ Berichte, wie man gern sagt — in Wahrheit hiesse das: zwei, nämlich Marcus und Paulus — es enthalten. Diese Reflexion ruht auf der Annahme, als ob sich das „Echte“ in den Abendmahlsworten einigermassen durch Subtraction der weniger bezeugten Worte feststellen liesse. Das heisst die Sache denn doch etwas äusserlich anfassen. An den vier uns vorliegenden Texten ersieht man sofort, dass eine ganze Anzahl Varianten vorhanden sind, und dass jeder der beiden Haupttexte dem andern gegenüber plus und minus zeigt. Dann sollte es rein vom textkritischen Standpunkte aus selbstverständlich sein, dass es eine offene Frage ist, ob vor dem diesen beiden Texten Gemeinsamen auch schon Änderungen des ursprünglichen Wortlauts, d. h. Niederschläge einer bestimmten Auffassung der Abendmahlsworte oder des Abendmahls selber liegen.

M. E. lässt sich nun gerade für die Bezeichnung des Blutes Jesu als eines Bundesblutes mit grosser Zuversicht ein späterer Ursprung behaupten.

Ich könnte hierfür den allgemeinen Grund anführen, dass die Anschauung von der Heilsbedeutung des Todes Christi so, wie sie hier hervortritt, in den überlieferten Worten Jesu sich nirgends findet und sonst überhaupt nur noch ein einziges Mal (Mc 10, 45), dass ferner diese Anschauung als spätere Auffassung der Gemeinde ebenso verständlich ist wie unverständlich als Auffassung Jesu. Doch will ich mich hierauf nicht einlassen, das Nötige hierüber ist gesagt worden, schon früher und neuerdings; ich bemerke nur, dass ich mir die betreffenden Ausführungen in Eichhorns Schrift[1] völlig aneignen kann.

Ich habe es lediglich auf einige textkritische Erwägungen abgesehen. Es scheint nicht ganz überflüssig zu zeigen, dass sie für das αἷμα τῆς διαθήκης zu demselben Ergebnisse führen, zu dem auch die höhere, religionsgeschichtliche Betrachtung gelangt. Der Genetiv τῆς διαθήκης ist nämlich als Zusatz zu einem älteren Texte zu betrachten, der nur die Worte enthielt: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου.

Ich berufe mich hierfür nicht auf Justin, der Apol. I, 66 den eben angeführten Satz ohne jeden weiteren Zusatz bietet.[2] Dass er einen Text reproduziere, der älter wäre als Marcus und Paulus, hat keinerlei Evidenz; dass es sich hier um eine Abkürzung handelt, ist durchaus das Nächstliegende.

[1] Eichhorn, Das Abendmahl im N. T. (Hefte zur Christl. W. 1898), bes. S. 10 f.

[2] S. Bousset, Die Evangelienzitate Justins d. M. 1891, S. 112 f.

Bemerkenswert ist dagegen zunächst die sprachliche Form des bei Mc und Mt überlieferten Satzes. Der doppelte Genetiv μου und τῆς διαθήκης, der von αἷμα abhängt — denn zu τῆς διαθήκης kann μου nicht gehören — ist von auffallender Härte.

Dürfte man auf das Hebräische zurückgehen, so müsste man überhaupt bezweifeln, dass sich der Text genau wiedergeben lässt. Delitzsch übersetzt in seinem hebräischen Neuen Testament nicht ohne Grund, als wenn der Text lautete: τὸ αἷμά μου, τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, er überträgt: זֶה הוּא דָמִי דַּם־הַבְּרִית.

Indessen anders ist es im Aramäischen, das ein Genetivzeichen hat.[1] Ich vermute, dass der Satz, genau ins Aramäische übertragen, ähnlich berühren würde wie im Griechischen. Vielleicht würde er mit dem Participium τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν noch härter sein, sofern im Aramäischen das Particip. (oder der Relativsatz) nicht auf das Wort folgen könnte, zu dem es gehören würde (mein Blut), sondern sich an das Äquivalent von τῆς διαθήκης anschliessen müsste.[2] Doch hierüber muss ich das Urteil andern überlassen. Der letzte Punkt kann jedenfalls gegen die Ursprünglichkeit von τῆς διαθήκης nicht viel beweisen, da ja τὸ ἐκχυννόμενον κτλ. sehr wohl ein weiterer Zusatz sein kann, der erst an den fertigen Ausdruck τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης angehängt wurde.

Im Griechischen ist zwar die Verbindung zweier Genetive von verschiedener Bedeutung mit einem Substantiv nicht unmöglich. Die Grammatiken zeigen aber, dass man die Beispiele dafür suchen muss.[3] Im Neuen Testament findet man sie noch am ersten in der beziehungsreichen Sprache der Briefe. Darf man Buttmann und Blass folgen, so wird überdies in der Regel in solchen Fällen der eine Genetiv vor, der andere hinter das regierende Substantiv gestellt, während bei unserm Satze beide Genetive auf αἷμα folgen.

Für die sprachliche Seite des Satzes kommen auch die Handschriften in Betracht. Wie Tischendorfs Octava lehrt, ist die Lesart τὸ αἷμά μου τὸ τῆς διαθήκης für Mt 26, 28 wie für Mc 14, 24 reichlich bezeugt. Ich

---

[1] Merx (Die 4 kan. Evang. nach ihrem ältesten bekannten Texte 1897) übersetzt den Syrsin zu Mc 14, 24: Dies mein Blut des Bundes, des neuen . . . , während er Mt 26, 27 überträgt: Dies ist mein Blut, der neue Bund (ein neuer B.), welches vergossen wird . . .

[2] Hierauf hat mich Herr Lic. Beer in Halle aufmerksam gemacht.

[3] Buttmann, S. 135 f., Blass, S. 97 f., Winer-Schmiedel, § 30, 12 (S. 271 f), vgl. auch Kühner, Ausf. Gramm. d. gr. Spr. 3 II, 1, 337.

meine, sie verdankt ihre Entstehung dem Gefühl für die Härte der richtigen Lesart. Diese Härte kann für das griechische Ohr nicht geringer gewesen sein wie für uns Luthers Übertragung: „Dies ist mein Blut des Neuen Testamentes", statt deren ja heute die den sprachlichen Anstoss verhüllende Übersetzung „Dies ist mein Bundesblut" üblich geworden ist.

Doch diese sprachlichen Bemerkungen erhalten erst rechtes Gewicht, wenn man den Sinn des Textes ins Auge fasst.

Könnte der Sinn des Satzes sein: dies ist mein Blut des Bundes, im Gegensatze zu einem andern Blut des Bundes (Ex 24, 8)[1], so liesse sich gegen den Ausdruck des Gedankens freilich nichts Weiteres einwenden. Offenbar aber passt dieser Gedanke nicht in den Zusammenhang des Textes. So lange Jesus noch nicht ausgesprochen hatte, dass „dies" (der Becher mit Wein) sein Blut sei, konnte er sicher nicht mit Betonung sagen, dies sei sein Bundesblut gegenüber dem des Alten Testamentes. Diese Aussage wäre ganz unvermittelt, überdies hätte sie die Parallele: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου gegen sich. Hier hat das μου eben nicht jenen Ton.

In Wahrheit sind in dem Satze, wie er jetzt lautet, zwei verschiedene Gedanken vereinigt. Der eine ist: dies ist mein Blut; der andere: mein Blut ist ein Blut des Bundes. Dieses Zusammen bedeutet aber: keiner dieser beiden Gedanken kommt zu seinem Rechte, jeder stört und zerstört den andern. Das Schwergewicht fällt aber gerade auf den Gedanken, dass „dies" resp. Christi Blut ein Blut des Bundes ist, also auf den Gedanken, der nach der Parallele τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου gerade nicht erwartet wird. Denn diese Parallele fordert ein einfaches: dies ist mein Blut.[2] Die Verlegung des Accentes von diesem Gedanken auf die unerwartete Aussage, die das Blut Christi qualifiziert, wird nur noch empfindlicher, wenn auf das τῆς διαθήκης noch weiter folgt: τὸ ἐκχυννόμενον κτλ.[3]

Nach alledem lässt sich mit Grund behaupten: was Jesus immer gesagt haben mag, den überlieferten Satz kann er nicht gesprochen haben. Seine innere Unklarheit und Zwiespältigkeit weist darauf hin, dass hier ein ursprünglich einfacher Gedanke modifiziert und entstellt ist.

Ich bin vom Marcustexte ausgegangen. Den Paulustext (1 Kor 11, 25): τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι

---

[1] So B. Weiss bei Meyer zu Mc 14, 24.

[2] Dieser Empfindung entstammt auch der Text bei Justin.

[3] Eichhorn a. a. O., 16 f.

würden die obigen Einwände nicht treffen. Aber es ist sonnenklar, dass Paulus gegenüber Marcus hier die spätere Form bietet. Ich will mich gar nicht auf den paulinischen Charakter der Redeweise berufen. Die Parallele des Wortes vom Brote ist schon deutlich genug. Ferner ist die Wendung „dieser Becher ist mein Blut" eine natürliche, der Anschauung unmittelbar verständliche Redeweise, die Wendung „dieser Becher ist der Neue Bund" ist es nicht, mag auch das nachgefügte ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι erraten lassen, wie Paulus zu seiner Gleichung kommt.

Ist die paulinische Form eine Umbildung der bei Marcus überlieferten, so liegt am nächsten, dass Paulus die Umbildung selbst vorgenommen, das heisst aber, dass er die ältere Form selber gekannt hat. In 1 Kor 10, 16. 21. 11, 27, wo der Becher ebenso als das Blut Christi erscheint, wie das Brot als der Leib Christi[1], möchte man sogar die Bekanntschaft mit ihr noch durchblicken sehen. Dass Paulus mit den ihm bekannten Abendmahlsworten einigermassen frei umgegangen ist, kann nur den befremden, der falsche Massstäbe mitbringt.

Fragt man, was Paulus zu seiner Änderung veranlasst hat, so möchte man fast vermuten, dass er eben auch ein Gefühl für die sprachliche Härte der älteren Formel gehabt hat. Indessen ist das eine recht unsichere Erwägung.

Es fehlt nun noch die Erklärung für die Entstehung der jetzigen Form des Satzes. Sie kann in diesem Falle wohl besonders pünktlich geliefert werden.

Es ist zugestanden, dass die Idee des Bundes auf Ex 24 ruht. In der That kann nur aus dieser Stelle das überlieferte Wort Jesu verstanden werden, einerlei ob Jesus so gesprochen hat oder nicht. Die Stelle LXX Sac 9, 11 (ἐν αἵματι τῆς διαθήκης σου ἐξαπέστειλας δεσμίους σου ἐκ λάκκου οὐκ ἔχοντος ὕδωρ), die man hier oft citiert findet, könnte, wenn überhaupt, höchstens nachträglich zum Abendmahlsblute in Beziehung gesetzt worden sein. Die Rede vom neuen Bunde bei Jer 31, 31—33 hat gewiss dazu beigetragen, dass der durch Christi Blut begründete Bund (wie bei Paulus) ausdrücklich als „neuer" Bund charakterisiert wird; dagegen könnte man von ihr aus nicht verstehen, wiefern der Bund etwas mit dem Blute zu thun hat.

Nach Ex 24, 8 spricht Moses, indem er das Volk mit dem Blute besprengt: ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης. Gewiss konnte man sich bei diesem Worte an das Wort τοῦτο τὸ αἷμά μου oder umgekehrt bei

---

[1] Vgl. Jülicher in: Theol. Abhandlungen K. v. Weizsäcker gewidmet (1892). S. 237.

diesem an jenes erinnert fühlen, um so mehr als dort Moses, hier Christus der Redende war. Noch grösser wäre die Ähnlichkeit beider Worte, wenn man einen LXX-Text cursierend dächte mit dem Wortlaute, der uns Heb 9, 20 begegnet: τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης. Unmöglich ist die Annahme nicht, wahrscheinlicher aber wohl die Vermutung[1], dass die Form des Citats im Hebräerbrief vielmehr einen Einfluss des (erweiterten) Abendmahlswortes zeigt, was ja auch nicht uninteressant ist. Auf jeden Fall drängt sich der Gedanke auf, dass der Gen. τῆς διαθήκης direkt aus Ex 24, 8 übernommen und einfach, mechanisch, möchte man sagen, an das überlieferte Wort: τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμά μου angehängt worden ist. Denn hierdurch wird gerade verständlich, dass ein sprachlich wie dem Sinne nach anstössiger Satz entstand. Hätte sich nur die allgemeine Idee der Bundschliessung durch das Blut in frei gebildetem Ausdrucke im Abendmahlsworte niedergeschlagen, so würde die Form vermutlich besser ausgefallen sein. Es ist also zu betonen, dass der Wortlaut von Ex 24, 8 die Erklärung giebt. Das ist auch dadurch wahrscheinlich, dass das Abendmahlswort mit dem Zusatz jeden sofort an die Stelle erinnert.

Man kann fragen, ob nicht gerade diese Modification des Abendmahlswortes nach Ex 24, 8 der concrete Ausgangspunkt für die urchristliche Speculation von der im Blute Christi vollzogenen Bundschliessung gewesen ist. Näher liegt doch wohl der Gedanke, dass die Deutung des Todes Christi nach dem Bundesopfer Ex 24 schon fertig war, ehe sie im Abendmahlsworte ihren Niederschlag fand. —

Wie ich meine, muss der Kritiker alles in Jesu überlieferten Worten und in der evangelischen Geschichte überhaupt, was auf einzelne Stellen des Alten Testaments hinweist, mit besondrer Skepsis betrachten, namentlich auch, wenn es sich (wie hier) um theologische Ideen handelt. Denn die urchristliche Arbeit am Alten Testamente hat auf die Gestaltung der evangelischen Berichte eine ganz bedeutende Wirkung gehabt. Ich habe in der vorstehenden kleinen Untersuchung hieraus kein Argument gegen das Wort vom Bundesblute geschöpft, weil die Thatsache selbst noch wenig anerkannt ist. Ich will aber nicht ungesagt sein lassen, dass auch nach dieser Seite die Erkenntnis, dass dies Wort späteren Ursprungs ist, nicht ohne Interesse ist.

[1] So urteilt auch Bleek z. St. — Holmes und Parsons geben folgende Anm.: ἰδοὺ] om. Georg. — τὸ αἷμα] praemittunt τοῦτο 53. 129. Georg. Arm. I aliique. Arm. Ed. praemittit idem ex corr. 56. — Hier wird man auch am ehesten an christliche Correctur denken.

3.

Bemerkungen zu Harnacks Hypothese über die Adresse des 1. Petrusbriefs.

Der landläufigen kritischen Meinung, dass der 1. Petrusbrief und der Jakobusbrief pseudonyme Schriftstücke sind, hatte Harnack bereits 1884 in seinen Prolegomena zur Apostellehre (S. 106 ff.) die Auffassung entgegensetzt, dass beide Schriftstücke ihre heutige apostolische Etikette erst nachträglich erhalten hätten. Diese Hypothese hat er in seiner Chronologie der altchristl. Literatur (I 1897) mit einigen Modificationen aufs Neue vorgetragen und ihr eine eingehende Begründung gegeben.

Gegen die Abhandlung über den 1. Petrusbrief (S. 451—465) beabsichtige ich im Folgenden einige Zweifel zu äussern, ohne den Anspruch einer allseitigen und erschöpfenden Behandlung der Frage zu erheben.

Aus Harnacks Beweisführung sei zunächst Folgendes herausgehoben.

Abgesehen von der Adresse (1, 1. 2) und dem Schlusse (5, 12—14) enthält der 1. Petrusbrief keinerlei Hinweis darauf, dass der Verfasser Petrus ist oder sein will, selbst 5, 1 nicht, wo er sich als ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός bezeichnet; denn dieser Ausdruck weist nur auf einen angesehenen Lehrer und Confessor, der Zeuge der Leiden Christi durch die eignen Leiden ist. Die Lage der Christenheit, die vorausgesetzt ist, führt nun wahrscheinlich auf die Zeit von ca. 83—93 p. Chr.[1] Aber selbst bei früherer Abfassung ist die Autorschaft des Petrus aus inneren Gründen unwahrscheinlich. Von Paulus andererseits, dessen Gedanken der Brief sehr nahe steht, kann er auch nicht wohl herstammen. Gleichwohl ist die Annahme einer Fiction, die nun am nächsten zu liegen scheint, bei einem so harmlosen und individuellen Schriftstück die schwierigste von allen — eher will Harnack sich noch entschliessen, den Brief dem Petrus selbst zu vindicieren (S. 464). Dann bleibt natürlich nur übrig, Adresse und Schluss des Briefes als spätere Zusätze zu betrachten. An einem leicht verständlichen Motiv für solche Hinzufügung fehlt es nicht: ein angesehenes und gern gelesenes Schriftstück wollte

[1] Harnack lässt auch die beiden früheren Jahrzehnte offen. Warum nicht auch die beiden späteren? Sein Beweis, dass die vorausgesetzte Situation nicht nötigt, an eine Abfassung unter Trajan zu denken, ist mir sehr einleuchtend. Dagegen finde ich nicht, dass er eine Abfassung nach 93 als unmöglich erwiesen hat.

man in einer Zeit, wo das Apostolische das Classische war, zur Apostelschrift erheben. Unterstützende Gründe anderer Art werden später erwähnt werden. Harnack glaubt wahrscheinlich machen zu können, dass der „Brief" bis gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts (nach S. 470 ca. 160—175) nicht als petrinisch gegolten hat. Erscheint er nun zuerst als petrinischer Brief in dem sicher gefälschten zweiten Petrusbriefe (3, 1), so baut Harnack darauf die weitere Hypothese, dass eben der Verfasser dieses Briefes auch unser Schriftstück zu einem Petrusbriefe umgestempelt hat.

Diese letzte Vermutung — als solche giebt sie auch Harnack nur — ruht jedenfalls auf sehr schwachen Stützen. Leichter soll die Annahme eines Brieffälschers als zweier sein und leichter verständlich, „dass man einen Petrusbrief wie den zweiten fälschte, wenn man überhaupt noch keinen Brief besass, als wenn man bereits einen solchen hatte" (S. 469, vgl. 464). Das sind recht subjective Erwägungen. Um die zweite hier zu übergehen, kann man doch die Zweiheit der Fälscher nicht an sich als Schwierigkeit betrachten, und jedenfalls ist es ein Geschmacksurteil, ob zwei verschiedene Fälscher mehr Schwierigkeit bereiten als zwei recht verschiedene Akte und ein grösseres Raffinement eines Fälschers. Ich glaube übrigens nicht, dass dieser Fälscher sich im zweiten Briefe mit einer so matten Bezeugung des ersten begnügt haben würde, wie sie der indirecte Ausdruck 3, 1 enthält: „Dies ist schon der zweite Brief, den ich euch schreibe." Noch schwerer ist zu verstehen, dass der Verf. sich keine Mühe gegeben hat, die beiden von ihm selbst erfundenen Adressen in Einklang zu setzen. Warum nennt er nicht auch im zweiten Briefe die Provinzen Pontus, Galatien u. s. w.? oder warum lässt er sie nicht in der Adresse des ersten fort? Aber kommen wir zur Hauptsache, zur eigentlichen Hypothese über den ersten Brief.

Hier scheint nun doch schon die Stelle 5, 1 ein Veto einzulegen. Es bleibt der Eindruck bestehen, dass der Schriftsteller seine Berechtigung, Mahnungen an die Presbyter zu richten, auf die Autorität gründet, die ihm als Augenzeugen des Lebens Christi zukommt. Es ist zwar wahr, die Worte ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός fordern als Gegensatz den Gedanken an eigne Leiden des Verfassers. Eben so wahr aber ist es, dass der Ausdruck μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων — gerade auch um dieses Genetivs willen — auf einen blossen Confessor schlecht genug passt, und daran ändert auch 1 Kor 15, 15 (εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ) nichts. M. E. sagt der Verf. zunächst, dass er die Leiden Christi bezeugt als einer, der sie gesehen hat, lässt aber den Leser, wie der folgende Gegensatz zeigt, hinzudenken,

dass diese Bezeugung für ihn selbst mit Leiden verbunden war.[1] Sehen wir indessen von dieser Stelle ab.

Der Hauptpunkt ist für Harnack die Frage der Fiction selbst. Hier ist es nun sicher sehr heilsam, dass wir so ernstlich zur Vorsicht in der Annahme von Fictionen, zur genauen Rechenschaft über die Möglichkeit solcher gemahnt werden. Aber für den vorliegenden Fall komme ich nicht darüber hinweg, dass Harnack die Schwierigkeit stark übertrieben hat.

Gar keine besondre Schwierigkeit kann ich darin finden, dass ein Autor, der paulinische Briefe kennt und sich von paulinischen Gedanken beeinflusst zeigt, — denn dass er ein persönlicher Schüler des Paulus war, ist nicht zu beweisen, — nicht dem Paulus, sondern dem Petrus seinen Brief beilegt. Denn am Ende des ersten Jahrhunderts konnte jemand sehr wohl sachlich von Paulus, dem einzigen Apostel, von dem es ein schriftliches Erbe gab, bestimmt sein, ohne ein Bewusstsein davon zu haben, dass er dem Paulus näher stehe als etwa dem Petrus. Zuviel gesagt ist es, dass in dem Schriftstücke jeder Versuch fehle, sich in die Seele des Petrus zu versetzen. Wenn der Brief fictiv ist, so ist eben wenigstens die Stelle 5, 1 und der Schluss in diesem Sinne aufzufassen. Versetzt sich der Autor dabei nur ziemlich äusserlich „in die Seele des Petrus", so zeigen doch auch andere Fictionen solche Äusserlichkeit.

Wie aber steht es mit der Denkbarkeit der Fiction selbst? Ist ein verständliches Motiv für sie nicht vorzustellen? Harnack verneint das hier, indem er betont, dass es sich nicht um eine Apokalypse, ein Evangelium oder eine Kirchenordnung handelt, sondern um einen simplen Brief.

Allein alles weist darauf hin, dass der Briefschreiber nicht blos einen allgemeinen Erbauungszweck verfolgt, vielmehr in einer concreten Situation eine bestimmte Wirkung auf seine Leser zu üben beabsichtigt. Die Verfolgung ist die eine, brennende Frage des Augenblicks. Der Verfasser aber will da stärken und ermutigen, doch er will auch, wenn nicht alles trügt, der Aufregung unter den Christen Zügel anlegen und sie zu besonnener Haltung mahnen, damit sie nicht selber das Übel verschlimmern.[2] Unter diesen Umständen ist der Wunsch des Verf., seinem Flugblatt — denn so lässt sich der Brief wohl nennen — durch den apostolischen

---

[1] Vgl. schon Bengel: Petrus et viderat ipsum dominum patientem et nunc passiones sustinebat. S. auch Wiesinger z. St.

[2] Man kann dies nicht nur aus den Mahnungen zum ἀγαθοποιεῖν ersehen, sondern auch aus der Einschärfung des Gehorsams gegen die Obrigkeit und aus der Art, wie die Sklaven (heidnischer Herren) und die Frauen (in Mischehen) ihre Mahnungen erhalten.

Namen Gewicht und Beachtung in weiten Kreisen zu sichern, doch nicht unverständlich zu nennen. Vielleicht ist so zugleich begreiflich, dass er die Pseudonymität weniger in den Vordergrund drängt als andere Autoren. Wer etwa eine Lehrmeinung gegen Gegner unter einem hohen Namen verficht, wird dazu mehr versucht sein, als wer einen so selbstlosen Zweck verfolgt wie unser Verfasser. Will der Autor aber überhaupt einmal als Petrus erscheinen, so kann man ihm nicht besonders verdenken, dass er unwahre Sätze schreibt wie „ich schreibe durch Silvanus", „es grüsst euch Marcus, mein Sohn", d. h. Sätze, wie sie bei einem fictiven Schriftstück stilistisch natürlich sind. Harnack stellt diese „Unwahrhaftigkeiten" in Gegensatz zu der geistigen Kraft, Tiefe, Fülle, Simplicität und Wahrhaftigkeit des Verfassers. Ich bezweifle, dass diese Eigenschaften — die Wahrhaftigkeit in der christlichen Gesinnung eingeschlossen — einen sicheren Massstab dafür abgeben, was man einem Schriftsteller des Urchristentums in Bezug auf formale Wahrheit zutrauen darf.[1]

Stützen für seine Hypothese glaubt Harnack zu gewinnen, indem er einerseits die Tradition heranzieht, andrerseits die Adresse und den Schluss des Briefes genauer betrachtet.

In der ersten Beziehung erscheinen ihm — abgesehen von Daten, deren Bedeutungslosigkeit er selbst im Wesentlichen zugiebt — zwei Thatsachen stark gegen die Ursprünglichkeit der petrinischen Etikette ins Gewicht zu fallen. Die eine liegt darin, dass Polykarp den 1. Petrusbrief geradezu ausschreibt, ohne den Petrus je zu nennen, die andere darin, dass man Petrus so früh alle möglichen Schriften mit Erfolg untergeschoben hat; das thue man erfahrungsgemäss nicht so leicht, wenn man ein echtes Schriftstück von dem betreffenden Verfasser zu besitzen glaube. Was diesen zweiten Punkt betrifft, so kann ich hier nur einfach meinen Unglauben bekennen, und mit mir werden wenigstens alle die diesen Grund höchst unsicher finden müssen, die der Meinung sind, dass auch dem Paulus sehr früh Schriftstücke untergeschoben worden sind. Soll aber — nach Harnack — die Überlieferung, dass Petrus einen Hermeneuten für seine Mission nötig gehabt habe, schlecht verträglich sein „mit dem Besitze eines griechisch wohl stilisierten Briefes" (S. 463), so ist zu erwidern, dass auf den bessern oder schlechteren griechischen Stil für das damalige Urteil überhaupt nichts ankommt, dass wir die Verbreitung jener Überlieferung, wie es immer sonst damit stehe, wenig

[1] Ich kann bei dieser Gelegenheit den Wunsch nicht unterdrücken, dass uns bald einmal eine neue, mit umfassenden Mitteln unternommene Behandlung des Problems der literarischen Pseudonymität im Urchristentum geschenkt werden möchte.

kennen, dass sie jedenfalls den Verfasser des 2. Petrusbriefes nicht gehindert hat, seinen Petrusbrief zu schreiben.

Was den Polykarp anlangt, so hebt Harnack hervor, dass er den Paulus „mehrmals erwähnt und ausserdem mehrere Sprüche von ihm (durch „εἰδότες“ und „ὅτι“) so einführt, dass er ein Citat deutlich markiert und dabei voraussetzt, seine Leser kennten dies Citat, und er habe sie an dasselbe lediglich zu erinnern“. Diese Beobachung ist unanfechtbar, und ihr gegenüber kann es auffallend scheinen, dass in Bezug auf den so stark benutzten 1. Petrusbrief sich gar nichts Ähnliches findet.[1] Indessen verliert die Beobachtung doch sehr an Gewicht durch die von Harnack nicht hervorgehobene Thatsache, dass Polykarp auch paulinische Sprüche mannigfach in seine Rede hineinwebt, als wären es seine eigenen Worte.[2] Offenbar wird der Schluss, Polykarp setze nicht voraus, dass seine Leser den 1. Petrusbrief kennen, durch diese Thatsache sehr unsicher, und die weitere Folgerung, Polykarp werde den Brief, mit dem er so verfahren sei, nicht als Petrusbrief verehrt haben, ebenfalls. Man kann sogar sagen, für den starken Gebrauch des Briefes giebt es gar keine bessere Erklärung, als die Annahme, dass Polykarp ihn für petrinisch hielt. Wird aber nur Paulus, nicht Petrus bei Polykarp genannt, so ist doch auch nur jener in der Gemeinde gewesen, an die Polykarp schreibt. Kurz, Polykarp beweist hier weniger, als Harnack meint.

Gleiches behaupte ich aber auch von den Argumenten, die Harnack den angefochtenen Stücken selbst abgewinnt. Dass die Adresse und der Schluss eine Reihe von Schwierigkeiten und Dunkelheiten enthalten, ist freilich nicht zu bestreiten. Weniger klar ist das Andere, dass diese Anstösse die fraglichen Verse verdächtig machen, oder dass sie leichter verständlich würden, wenn es sich um Zuthaten eines Späteren handelt.

Was beweist es, wenn der Satz 5, 12 nach Inhalt und Form dürftig ist und vom Stil des Schriftstücks absticht? Ist denn überhaupt zu erwarten, dass Sätze, die nur der Durchführung der Fiction wegen da sind, das gleiche stilistische Gepräge zeigen wie andere, in denen der Verfasser sagt, was ihm am Herzen liegt? Der Ausdruck εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰ. Χρ. mag uns ungefüge scheinen und Schwierigkeit bereiten. Kann man ihn darum schon für den Verfasser und damalige

[1] Das ὅτι Polyk. 5, 3 wird man kaum geltend machen können.

[2] Vgl. 3, 3 (Gal 4, 26), 4, 1 (1. Tim 6, 10), 6, 2 (Röm 14, 10. 12) u. a. St. In derselben Art verwertet Polykarp nicht nur, wie auch Harnack erwähnt, den 1. Clemensbrief, sondern auch die Apostelgeschichte (1, 2 = Act. 2, 24) und, was mehr bedeutet, das Alte Testament (6, 1 = Prov 3, 4, wenn man da nicht auch Paulus benutzt findet).

Leser als „gänzlich unklare Zusammensetzung" bezeichnen, die mit der mangelnden Logik und dem religiösen Wortschwall von 2. Pet verdächtige Ähnlichkeit habe? Ist eine solche Wendung des Verfassers des Ganzen weniger „würdig", als z. B. das συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν 3, 21? Mich dünkt, dieser Ausdruck liesse sich auch leicht genug discreditieren. Welche Schwierigkeit enthält das ὡς λογίζομαι 5, 12, die wegfiele, wenn es später geschrieben ist? Wichtiger scheint die sonderbare Reihenfolge der Provinznamen in der Adresse. Gut, nehmen wir an, dass sie für einen Petrus wie für einen Pseudopetrus anstössig ist. Aber wir tauschen nur einen anderen und wohl nicht geringeren Anstoss ein, wenn wir sie einem Späteren zuschieben. Ist es etwa durchsichtig, wie Jemand, der nichts bezweckt, als das Schriftstück petrinisch zu machen, auf den Einfall gerät, bestimmte Provinznamen in seinen Zusatz einzustellen? Wird es verständlicher, wenn diese Adresse wirklich so künstlich und unnatürlich ist, wie Harnack zu zeigen sucht, indem er sie einer Adresse gegenüberstellt, in der die ganze Christenheit oder die Gemeinden einer Provinz genannt werden? „Warum er" (der Redactor), sagt Harnack (S. 464), „die bunte Reihe kleinasiatischer Provinzen genannt hat, ist nicht zu fragen." Man fragt aber doch so und vermisst die Antwort. Denn Harnacks Bemerkung, es sei wohl ein zufälliger Griff oder diese Namen seien einfach zusammengerafft, ist keine Erklärung. Die Nennung bestimmter Provinzen wird wirklich verständlich nur dann, wenn diese Provinzen damals eine Verfolgungszeit erlebten und irgendwie besonders im Gesichtskreise des Verfassers lagen. Bei dieser Annahme ist es dann auch nicht so rätselhaft, dass die Adresse „katholisch" geartet und gemeint ist und dass dies „katholisch" doch eine Beschränkung erfährt.

Die Schlussverse mit ihren concreten Daten lassen sich nach Harnack aus Act 15 und Heb 13, 22. 23 vollkommen ableiten. Hierzu sei nur bemerkt, dass die Sache, was Act 15 betrifft, doch ihre Bedenken hat. Marcus wird zwar Act 15, 37 f. erwähnt, aber in einer ganz anderen Scene als Silas. Die συνεκλεκτὴ ἐν Βαβυλῶνι lässt sich ebenfalls nur mühsam mit Act 15 in Verbindung bringen. Man muss annehmen, dass Jerusalem gemeint sei, und dann ist die Wahl des Ausdrucks, gerade wenn Act 15 zu Grunde liegen soll, doch noch nicht recht verständlich. Silas erscheint freilich Act 15 als Überbringer des Briefes, und Harnack wird Recht haben, wenn er das διὰ Σιλουανοῦ 5, 12 ebenso deutet. Allein es ist nicht zu übersehen, dass Act 15 Silas — so heisst er hier, nicht Silvanus — nicht allein genannt wird, sondern Judas und Silas zusammen, dass Silas hier ferner gar nicht in eine besondere Beziehung zu Petrus

gebracht wird. Unter diesen Umständen ist es nicht deutlich, wie der Redactor gerade durch Act 15 zu seinen Schlusswendungen angeregt werden konnte, und jedenfalls weist die Bemerkung über Silvanus nicht an sich mit Notwendigkeit auf Act 15 zurück, sie kann auch auf einer uns unbekannten Tradition über sein Verhältnis zu Petrus ruhen.

Ich breche hier ab. Nicht jeder Wendung der Beweisführung Harnacks habe ich in der kurzen Darlegung folgen können. Indessen hoffe ich soviel gezeigt zu haben, dass sich seinen Gründen Einiges entgegenstellen lässt.

Ich möchte jedoch bemerken, dass ich in dieser Frage nicht darum das Wort genommen habe, um den bisher geäusserten Widerspruch geltend zu machen. Meine eigentliche Absicht war vielmehr, auf ein paar Punkte hinzuweisen, die positiv für die ursprüngliche Zugehörigkeit der Adresse und des Schlusses zum Ganzen ins Gewicht fallen. Aber dabei stellte sich heraus, dass ich an Harnacks eigenen Aufstellungen nicht vorbeigehen konnte. Indem ich nunmehr mich jenen Punkten zuwende, werde ich bei dem ersten allerdings zugleich auf Harnacks Ausführung zurückkommen müssen.

1. Harnack sagt, die Anfangs- und Schlusssätze lassen sich leicht vom Ganzen des Schriftstücks entfernen, und findet auch dadurch seine Hypothese empfohlen. Ich kehre diese Behauptung geradezu um: jene Sätze enthalten Beziehungen auf den sonstigen Inhalt des Briefs, die kaum verständlich sind, wenn sie nicht vom Verfasser des Ganzen stammen.

Zuerst die Adresse. Nach Harnack „hat c. 1, 1. 2 zu dem Nachfolgenden gar keine Beziehung". Gleich darauf giebt er freilich — im Widerspruche damit — dennoch zu, dass „die Verse nicht unabhängig von dem Inhalte des Folgenden sind". Das erste Urteil ist in der That auch schwer zu verstehen. Denn wenn die Leser als ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντου κτλ. charakterisiert werden, so wird sich jeder dabei leicht an 1, 17: ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε und an 2, 11: παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους erinnert fühlen. Die Idee der Fremdlingsschaft der Christen in der Welt ist hier aber schwerlich ohne Zusammenhang mit dem Hauptthema, den Verfolgungen. Wie dem aber auch sei, der nächste Eindruck ist sicher: schon im 1. Verse redet der Schriftsteller, der 1, 17. 2, 11 schrieb. Harnack bemerkt freilich: dass Einer, der dem Schriftstücke die Adresse vorsetzte, den folgenden Brief berücksichtigte, sei nicht auffallend. In Wahrheit wäre es sehr auffallend. Denn es setzt ziemlich viel und eine

ziemlich feine Reflexion bei dem angeblichen Adressenschreiber voraus. Das wird aber dadurch noch bedenklicher, dass wir beim Schlusse abermals eine solche Feinheit annehmen müssten.

Es kommt hier an auf die Worte: ... ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν στῆτε (ἑστήκατε).

Harnack giebt zu, dass diese Stelle nicht ohne Beziehung auf das Vorhergehende sei, findet nun aber die Bemerkung selbst anstössig und verdächtig. „Ungeschickter kann man den Inhalt des Schriftstücks kaum angeben als durch ‚ταύτην εἶναι κτλ.'. Das Stichwort χάρις τοῦ θεοῦ ist aus dem Brief aufgenommen, aber das, was der Verf. mit ihm hier will, um den Inhalt des Ganzen zusammenzufassen, trifft die Hauptsache gar nicht und ist ausserdem inhaltsleer. Und was soll hier das Beiwort ἀληθής (χάρις), als handle es sich hier im Brief um die Feststellung der wirklichen und wahrhaftigen Gnade gegenüber falschen Auffassungen, und wie stimmt überhaupt παρακαλῶν zu dem deklaratorischen Satze?" (S. 459).

Ich will hier nicht von Neuem fragen, wie denn der „Spätere" zu dieser sonderbaren Angabe kommt. Es wird auch nicht nötig sein, hier den Versuch zu machen, die fraglichen Worte genau zu erklären. Die Hauptsache scheint mir deutlich, dass nämlich das Prädicat ἀληθής in diesem Briefe einer Unsicherheit begegnet, wie sie in den Lesern durch ihre Lage entstehen musste. Der Verfasser will sagen, dass sie in ihrem Christenstande an dem Besitze der Gnade Gottes, von dem er ja oft im Briefe redet, nicht zweifeln dürfen, trotzdem ihre Erlebnisse in der Leidenszeit mit diesem Besitze sich schlecht reimen wollen. Das ist denn freilich keine pünktlich genaue Charakteristik der vorhergehenden Ansprache, aber sicher auch keine inhaltsleere Rederei und keine so ungeschickte Inhaltsangabe, zumal wenn man das παρακαλῶν gebührend berücksichtigt, bei dem der Gedanke, dass eben die befremdenden Leidenserfahrungen das παρακαλεῖν notwendig machen, nahe genug liegt. Diese Erklärung thut den Worten des Schlusses keine Gewalt an, und ist durch den Brief selbst an die Hand gegeben, darum auch von vielen Auslegern, wenn auch mit verschiedener Fassung der einzelnen Worte, vertreten. Weshalb geht Harnack ganz daran vorbei? Die Schwierigkeiten, die er findet, entstehen eben wesentlich erst durch dies Vorbeigehen, d. h. sie sind künstlich geschaffen. Es ergiebt sich demnach, dass auch der Schluss in einer erkennbaren innern Beziehung zum Briefe steht und zwar zu den centralen Gedanken und zum eigentlichen Geiste des Briefes.

2. Harnack lässt dahin gestellt, ob das von Adresse und Schluss befreite Schriftstück ursprünglich ein Brief war oder nicht (S. 464). Man kann hierüber aber doch wohl mit grosser Wahrscheinlichkeit urteilen. Das Wort Brief verstehe ich dabei in rein formalem Sinne.

Schon wenn jemand schreibt: πρεσβυτέρους ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συνπρεσβύτερος (5, 1), liegt der Gedanke, dass das Wort einem Briefe entstammt, weit näher als der, dass es einer Homilie angehört, von einer Abhandlung ganz zu schweigen. Hierzu kommt nun besonders der Eingang 1, 3 ff. εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατήρ κτλ. Nach der Analogie von 2. Kor 1, 3 und Eph 1, 3 weist er sehr bestimmt auf die Briefform. Der Schlusswunsch mit Doxologie 5, 10. 11 beweist vielleicht für sich nicht viel, passt aber jedenfalls aufs Beste zu einem Briefe. Endlich darf auch auf die Haustafel in c. 2. 3 verwiesen werden. Man kann freilich mit Recht sagen, dass für sie die briefliche Mitteilung nicht wesentlich ist. Aber thatsächlich finden wir die urchristlichen Haustafeln oder Register von Standespflichten sonst in brieflichen Schriftstücken. Vgl. Kol., Eph., 1. Tim., Tit., 1. Clem.

Handelt es sich demnach nach allen Anzeichen um einen Brief, dann ist auch sehr wahrscheinlich, dass ursprünglich eine Adresse davor stand. Briefe ohne Adresse lassen sich zwar nennen, aber es sind Ausnahmen, bei denen man nach einer besondern Erklärung sucht.

Harnacks Hypothese dürfte daher, wie mir scheint, nicht lauten, dass die Adresse dem früher adresselosen Schriftstück hinzugefügt worden sei, sondern dass sie eine andere Adresse (mit einem andern Autornamen) verdrängt habe. Harnack selbst hat auch diese Möglichkeit S. 464 in Betracht gezogen. Aber es ist zu betonen, dass dies die gegebene, nach den angeführten Rücksichten natürliche Form der Hypothese ist. Dann aber wird nur um so deutlicher, dass sie nicht durchführbar ist. Man hat Harnack schon entgegengehalten, das Durchdringen der angefügten Adresse in späterer Zeit sei schwer vorzustellen.[1] Dies gilt in verstärktem Masse, wenn das Schriftstück unter einem andern Verfassernamen vorher umlief. Doch misst Harnack (nach S. 464) dieser Erwägung keine Bedeutung bei. Ich werfe jedoch eine andere Frage auf: wie kann Jemand in der Mitte des zweiten Jahrhunderts bei einem Briefe, der weit bekannt ist und einen bestimmten, wenn auch obscuren Verfassernamen trägt, überhaupt auf den Wunsch verfallen, diesen Brief zum Apostelbriefe umzustempeln? Hier lässt uns die Hypothese ganz im Stiche.

[1] Jülicher, Einleitung S. 136.

Es handelt sich hier um etwas ganz anderes, als wenn beispielsweise der sog. Barnabasbrief zur ἐπιστολὴ Βαρνάβα erhoben wird.

3. Es ist eine völlig sichere Beobachtung der Kritik, dass der 1. Petrusbrief und der Jakobusbrief in einem Verhältnisse literarischer Abhängigkeit stehen. Man kann vielleicht sogar die Vermutung wagen, dass der eine Autor die Schrift des andern beim Schreiben vor sich hatte. Denn darauf scheint die starke Verwandtschaft in der Reihenfolge der Parallelen im 1. Kapitel beider Schriftstücke wie auch die Art der Übereinstimmung von Jak 4, 6—10 und 1. Pet 5, 5—9 zu führen. Welcher Brief der abhängige ist, darüber gehen die Meinungen noch immer auseinander. M. E. giebt es gute Gründe dafür, dass der Jakobusbrief aus dem 1. Petrusbriefe geschöpft hat. Indessen braucht hier die Frage nicht verfolgt zu werden.

Steht nun die Thatsache der literarischen Verwandtschaft überhaupt fest, so schliesse ich, dass sie auch für die Adressen angenommen werden muss. Die Übereinstimmung in dem Ausdruck διασπορά, der hier ja charakteristisch genug ist, kann dann nicht als zufällig gelten.

Ich folgere weiter, dass die Adresse des früheren Briefes schon vorhanden gewesen sein muss, als der spätere — auch nach Harnack ist das der Jakobusbrief — geschrieben wurde. Andernfalls müssten, nachdem der eine Brief mit Benutzung des andern geschrieben war, später entweder zwei unabhängige Schreiber gerade den Begriff διασπορά in die von ihnen gemachten Adressen eingefügt haben, oder der Verfasser der späteren Adresse müsste wieder darauf verfallen sein, die Adresse eben des Briefes zu benutzen, den der Verfasser des spätern Briefes selbst benutzt hatte. Beides wäre ein sonderbarer Zufall.

Harnack möchte mit dem Jakobusbrief nicht gern über ca. 130 n. Chr. hinabgehen (S. 487), hält aber auch ein etwas früheres Datum für möglich.[1] Eine Weile vor diesem Zeitpunkte muss dann unser Brief bereits als Petrusbrief umgelaufen sein. Damit gewinnen wir für die Adresse eine Zeit, für die die Wahrscheinlichkeit einer nachträglichen Hinzufügung zu behaupten schwer sein dürfte.

Nebenbei ergiebt sich hier auch ein Argument gegen Harnacks Urteil über die Adresse des Jakobusbriefs, die erst am Ausgang des zweiten

[1] Wenn Harnack (S. 488 f.) zwischen dem eigentlichen Verfasser des Jakobusbriefs und dem Compilator und Redactor unterscheidet, der dem Schriftstück erst später seine heutige Form gegeben haben soll (bis auf die Adresse), so trägt das für die obige Beweisführung nichts aus. Die Parallelen zum 1. Petrusbriefe ziehen sich so sehr durch das ganze Schriftstück, dass die Benutzung jedenfalls schon dem Verfasser zugeschrieben werden müsste.

Jahrhunderts entstanden sein soll. Der Schluss liegt nahe, dass der Benutzer des 1. Petrusbriefs mit dem Benutzer der Adresse des 1. Petrusbriefs identisch ist, d. h. dass auch hier die Adresse dem Schriftstück ursprünglich zugehört. —

Ich hoffe, gezeigt zu haben, dass bei unserm Briefe doch nur die Wahl bleibt zwischen Petrus und Pseudopetrus. Dass diese Wahl aber für Pseudopetrus ausfallen muss, ist mir keinen Augenblick zweifelhaft. Wir werden in diesem Falle nicht von der Undenkbarkeit der Pseudonymität aus die petrinische Herkunft postulieren können, wir werden vielmehr durch die nachgewiesene Unmöglichkeit dieser petrinischen Herkunft unsere Vorstellungen über die literarische Pseudonymität in jener Zeit bestimmen lassen müssen.

[Abgeschlossen am 24. Februar 1900.]

CYNCWMOC Eph 3, 6.

Vom **Herausgeber.**

(Ἀπεκαλύφθη) . . εἶναι τὰ ἔθνη συνκληρονόμα καὶ σύνσωμα καὶ συνμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Die Schwierigkeiten, die bei der herkömmlichen Erklärung des nur einmal vorkommenden Wortes σύνσωμος entstehen, sind wohl von den meisten Auslegern empfunden worden. Man fasst es gewöhnlich als „Leibesgenosse" (so übersetzt Weizsäcker), d. h. der an demselben Leibe Teil nimmt. Diese Deutung findet sich z. B. schon bei Theodoret z. d. St. (III, 417 sq. Noesselt): ἐπειδὴ ἓν σῶμα προσηγόρευσε τοὺς πιστοὺς (vgl. Röm 12, 5. Eph 2, 16) σύσσωμα τὰ ἔθνη γεγενῆσθαί φησι. Man bezieht also σῶμα auf die christliche Gemeinde und meint darum, dass mit σύνσωμος der der Gemeinde Einverleibte bezeichnet werden solle. Es ist jedoch leicht zu bemerken, dass dadurch eine Schwierigkeit entsteht, nicht nur deshalb, weil die Ausdrücke keine Klimax darstellen, sondern auch darum, weil dann der Genetiv τῆς ἐπαγγελίας nur von dem letzten Adjektiv συνμέτοχα abhängen kann. So bemerkt v. Soden mit Recht z. d. St.: „Die drei Begriffe lassen keine Klimax oder logische Gliederung erkennen, der dritte und erste decken sich und machen darum jeden Versuch unmöglich." Diese Schwierigkeit wird noch dadurch vermehrt, dass der abhängige Genetiv zu dem συνκληρονόμα ebensogut passt, wie zu dem συνμέτοχα, und sich nur unter das dazwischen stehende σύνσωμα nicht beugen will; ja dass συνκληρονόμα „Miterben" einen derartigen Genetiv

verlangt, so gut wie cυνμέτοχα. Es ist aber zu fragen, ob man sich damit beruhigen muss, dass man die Schwierigkeit dieser eigentümlichen Trias hervorhebt, oder ob es nicht eine Möglichkeit giebt, den Zusammenhang der Stelle aufzuklären.

Zunächst ist zu bemerken, dass cυνκληρονόμοc und cυνμέτοχοc doch nicht schlechthin gleichbedeutend sind. Eine feine Nuance liegt allerdings vor: cυνκληρονόμοc ist derjenige, der an irgend einer Sache durch Erbfall Anteil gewonnen hat. Nach 1, 14 ist der heilige Geist (πνεῦμα τῆc ἐπαγγελίαc) das Angeld oder Handpfand der Erbschaft. Dies aus dem juristischen Sprachbereich entnommene Bild, das Paulus mit bemerkenswert genauer Beibehaltung der juristischen Terminologie im Galaterbrief durchgeführt hat, liegt auch hier vor. Daneben ist cυνμέτοχα, das den bezeichnet, der auf irgend einem beliebigen Wege an etwas Anteil genommen hat, allerdings recht matt und blass. Aber man wird die Identität der beiden Begriffe doch nicht zu sehr pressen dürfen. Es käme nur darauf an, für cύνcωμα eine andere Bedeutung zu gewinnen, deren Kraft sich dann auch noch auf das cυνμέτοχα erstrecken könnte. Bei den späteren Kirchenvätern darf man sich allerdings keinen Rat holen wollen. Sie haben das Wort entweder wie Theodoret verstanden, oder wie Athanasius u. A. im Sinne der Verbindung des Logos mit der cάρξ (Athan., c. Ar. II, 74: ἵνα ἡμεῖc ὡc cύccωμοι cυναρμολογούμενοι καὶ cυνδεcθέντεc ἐν αὐτῷ [sc. τῷ λόγῳ] ... ἀθάνατοι καὶ ἄφθαρτοι διαμείνωμεν). Erwägt man die Bedeutungen, die cῶμα haben kann, so ergiebt sich von hier aus die Lösung der Schwierigkeit. Deissmann hat darauf aufmerksam gemacht, dass Apc 18, 13 cῶμα die Bedeutung „Sclave" hat, die auch bei den LXX (Gen. 34, 29 u. s.) vorkommt, wie sie sich auch bei Profanschriftstellern findet (Bibelstudien S. 158). Hält man an dieser Bedeutung von cῶμα fest, so verschwindet jede Schwierigkeit. Dann ist cύνcωμα völlig parallel mit cυνκληρονόμα „Mitsclave" und „Miterbe", und inhaltlich gleichbedeutend mit cύνδουλοc (Kol 1, 7; 4, 7; Apc 6, 11; 19, 10; 22, 9). Damit gewinnt die Stelle auch die gewünschte Gliederung: die Heiden sind Miterben und Mitsclaven, und so oder so nehmen sie Teil an der Verheissung. Das cυνμέτοχα ist der zusammenfassende Ausdruck, der durch die beiden vorausgehenden Adjectiva inhaltlich zerlegt wird. Dass diese Bedeutung des neugeprägten Wortes schon den Alten unverständlich war, ist begreiflich, da sie ebenso wie die neuen Exegeten an den nicht seltenen juristischen Ausdrücken achtlos vorübergegangen sind.

---

1. 3. 1900.

Anzeiger zur Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft.

Jahrgang I. Heft 1.

Verlag der J. Ricker'schen Buchhandlung in Giessen.

In unserem Verlage ist soeben erschienen:

Synopse

der

drei ersten kanonischen Evangelien

mit

Parallelen aus dem Johannesevangelium

bearbeitet von

Reinold Heineke.

I. Teil: „Das Markus-Evangelium mit Parallelen."
II. Teil: „Das Lukas-Evangelium mit Parallelen."
III. Teil: „Das Matthäus-Evangelium mit Parallelen."

nebst zwei Anhängen:

Die Urmarkus-λόγια-stellen des Matthäus-Evangeliums.
Verzeichnis der Johannesparallelen.

Lex. 8° Format. 1898.
Geheftet: 5 Mark; gebunden in 3 Teilen: 7 Mark.

Aus dem Vorworte des Verfassers.

In dieser Synopse wird auf eine neue Art versucht, die schwierige Aufgabe einer übersichtlichen Darstellung und Anordnung des synoptischen Evangelienstoffes zu lösen.

Dass eine blosse Nebeneinanderstellung der verwandten Stücke in Spalten nicht genügt, spürte der Verfasser bei Benutzung verschiedener Synopsen. Ebenso giebt aber auch der Druck in verschiedenen Farben für sich allein kein deutliches Bild von dem schriftstellerischen Verhältnisse und von der so

überaus bedeutsamen Arbeit der alten Verfasser im Besonderen. Bei den bisher erschienenen Synopsen blieb es nötig, sich mühselig in der Nachbarspalte die verwandte Stelle aufzusuchen, und nur durch angestrengtes Überlegen konnte man sich die Gleichheiten und Abweichungen der einzelnen Evangelien vorstellig machen. Aber dies — eine deutliche Anschauung des Gleichen und Ungleichen — soll ja gerade eine Synopse bieten, damit dem Leser nur noch das Urteil über die schriftstellerische Abhängigkeit zu erwägen bleibt.

Ein Zufall führte den Verfasser zu dem Versuche, den parallelen Text der drei Evangelien untereinander zu setzen in je drei zusammengehörigen Zeilen (ähnlich wie bei Orgelnoten jedesmal drei Zeilen verbunden sind). Und nun ergab sich sofort, dass das Bild noch anschaulicher werden würde, wenn der gleiche Text des Lukas und Matthäus nicht wieder ausgedruckt, sondern nur durch eine .... Linie unter den betreffenden Wörtern des Markus dargestellt würde.*) Der Leser mag selbst urteilen ob ein Schritt vorwärts gethan sei. Jedenfalls ist das erreicht, dass das gemeinsame Gut und dass die Verschiedenheiten in einem anschaulichen Bilde sich darbieten. Dazu musste freilich der Text bei den einzelnen Evangelisten etwas auseinandergezogen werden. Aber es ist wohl doch ermöglicht, dass auch das einzelne Evangelium ohne Mühe im Zusammenhange gelesen werden kann.

Die Anordnung der einzelnen Abschnitte untereinander und verschiedene besondere Verbesserungen verdanke ich den Ratschlägen des Herrn Prof. H. v. Soden. Dass ein Evangelium den Leitfaden für die Anordnung des gesamten Stoffes abgeben sollte, scheint unmöglich wegen des Verhältnisses des Lukas- und Matthäusevangeliums zum Markusevangelium. Darum ist eine der Rushbrookeschen ähnliche Einteilung versucht worden.

Danach giebt das Markusevangelium den Leitfaden für die Anordnung des wohl auf das Urevangelium zurückgehenden Stoffes. Teil I enthält das Markusevangelium mit den Parallelen aus dem Lukas- und Matthäusevangelium. Ganz kurze Einschiebsel, die Sondergut des ersten oder dritten Evangeliums bilden, sind jedoch nicht ausgeschieden, sondern je auf der rechten und linken Hälfte der Seite zwischeneingedruckt (s. die beigegebene Probe).

Es bleibt, nach Abzug des Markusevangeliums nebst Parallelen, ein Rest von dem ersten und dritten Evangelium gemeinsamen und von Sonderstücken dieser beiden Evangelien übrig. Für diesen, grossenteils auf die λόγια-sammlung zurückgehenden Rest ist nicht etwa die Folge des Matthäusevangeliums zum Leitfaden genommen, sondern die des Lukasevangeliums, da die meisten Forscher im Lukasevangelium die ursprünglichere Reihenfolge erhalten finden. Doch ist der Kompositionsarbeit in beiden Evangelien Rechnung getragen.

Danach enthält der Teil II das ganze Lukasevangelium, jedoch die im Teile I bereits abgedruckten Stücke nur nach Überschrift, Kapitel- und Seitenzahl aufgeführt; dazu die Parallelen aus dem Matthäusevangelium. Das Sondergut des Lukasevangeliums hebt sich durch den Druck deutlich von dem Lukas-Matthäusgute ab; die Komposition und Anlage dieses Evangeliums bleibt vermöge der Überschriftenwiederholung anschaulich.

---

*) Die .... Linie wiederholt also nur Markuswörter!

Der Teil III enthält den Rest: Das Sondergut des Matthäus. Da jedoch wünschenswert ist, Verarbeitungen wie die „Bergpredigt“ u. a. auch in der Matthäusreihenfolge dem Texte nach vor sich zu haben, so sind solche Strecken nicht nur, wie das sonstige bereits abgedruckte Eigentum des Matthäusevangeliums, der Überschrift und den Kapitel- und Seitenzahlen nach, sondern dem völligen Text nach mit Heranzug der Lukasparallelen noch einmal abgedruckt. Dabei ist den Lukasparallelen in Anmerkung ihre eigentümliche Lukasüberschrift mitgegeben, sodass alsbald deutlich wird, woher der Verfasser des Matthäusevangeliums bei solchen grösseren Kompositionen seinen Stoff genommen habe. So ist auch hier das Sondergut des Matthäusevangeliums deutlich und durch die Überschriften die Gesamtanlage des Evangeliums kenntlich gemacht.

Besonders beachtet sind diejenigen Stücke des Matthäus, in denen Stoff aus dem Urevangelium mit Stoff aus der Spruchsammlung vereinigt zu sein scheint. Sie sind in einem Anhange noch einmal aufgeführt. Die parallelen Berichte sind in drei Spalten geordnet und das verschiedene Gut ist durch verschiedene Typen gekennzeichnet worden. So ergiebt sich ein sehr klares Bild dieser für die synoptische Frage so wichtigen Abschnitte.

Damit endlich der Leser nicht unaufhörlich den Index um Rat fragen müsse, wenn er die Fortsetzung oder das gerade voraufgehende Stück z. B. des Lukas sucht, so sind da, wo es nötig war, am Kopfe und Fusse eines Abschnittes Verweise angebracht, die angeben, wo sich das voraufgehende oder nachfolgende Stück befindet.

Es sollen jedoch in diesem Buche Urteile nicht gegeben, sondern nur ermöglicht werden. Es lässt sich gleich gut benutzen, mag man nun das erste, das zweite oder das dritte Evangelium für ursprünglicher halten. Insbesondere gilt diese Bemerkung aber von den herangezogenen Johannesparallelen. Hier meinte der Verfasser eher zu viel als zu wenig thun zu sollen, und so sind auch leise anklingende Stellen zum mindesten nach Kapitel- und Verszahl angeführt worden, ohne das damit über schriftstellerische Verwandtschaft bereits etwas ausgemacht sein sollte.

Der Text ist derjenige der von v. Gebhardt besorgten Rezension der letzten Tischendorfschen Ausgabe.

Herrn Professor v. Soden darf ich den Dank, den ich ihm für seinen Rat und Beistand bei dieser Arbeit schulde, auch an dieser Stelle aussprechen.

Braunschweig, im April 1898.

Der Herausgeber.

Umstehend:

Textproben aus der Synopse von Heineke.

5. Die galiläische Periode III.

Mc. 8 27—9 ex.

Das Messiasbekenntnis bei Käsarea.

Mc. 8 27—30. Lc. 9 18—21. Mt. 26 13—20.

Mc. 27 καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ
Lc. S. 40 (Speisung der 5000) 18 ----- ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προς-
Mt. 13 ἐλθὼν δὲ --------------

Mc. (6 46) οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρίας τῆς
Lc. ευχόμενον κατὰ μόνας συνῆσαν αὐτῷ -----------------,
Mt. (14 23) ---- τὰ μέρη ---------------------

Mc. Φιλίππου· καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν
Lc. ----- -------- ---ησεν αὐτοὺς --------· ----------- οἱ ὄχλοι
Mt. --------------- ---------- --· ------- -------------

Mc. οἱ ἄνθρωποι εἶναι; 28 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι Ἰωάννην
Lc. λέγουσιν --------; 19 ------- ἀποκριθέντες εἶπαν· ------------
Mt. ------------------------------- τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; 14 ----------------· οἱ μὲν ------------

Mc. τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἠλείαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν.
Lc. ---------------------, ἄλλοι δὲ ----------------------------- προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη.
Mt. ---------------------, ἄλλοι δὲ -----------, ἕτεροι --- Ἰερεμίαν ἢ ἕνα--------------------------.

Mc. 29 καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος
Lc. 20 εἶπεν δὲ -----οῖς· --; Πέτρος δὲ ἀποκριθεὶς
Mt. 15 λέγει -----οῖς· --; 16 ---------------- δὲ Σίμων ----------

Mc. λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ Χριστός.
Lc. εἶπεν · τὸν --------ὸν τοῦ θεοῦ.
Mt. εἶπεν · ---------------- ----------- ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.

Mt. 17 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. 18 κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. 19 δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Mc. 30 καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.
Lc. 21 ὁ δὲ ἐπι--------ας--------- παρήγγειλεν --------------ειν τοῦτο , ...
Mt. 20 τότε διεστείλατο τοῖς μαθηταῖς --------------εἴπ------- ὅτι -----ός ἐστιν ὁ Χριστός.

Mc. 27 vgl. Joh. 6 66 Ἐκ τούτου οὖν πολλοὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν. 67 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τοῖς δώδεκα· μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν; 68 ἀπεκρίθη αὐτῷ Σίμων Πέτρος· κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις· 69 καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.

Mc. 28 vgl. Joh. 7 40 Ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν λόγων τούτων ἔλεγον· οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης· 41 ἄλλοι ἔλεγον· οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός· ἄλλοι ἔλεγον· μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ Χριστὸς ἔρχεται;

Mc. 29 vgl. Joh. 1 49 ἀπεκρίθη αὐτῷ Ναθαναήλ· ῥαββεί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ.

Mt. 18f. vgl. Joh. 1 42 ἐμβλέψας αὐτῷ (Σίμωνι sc.) ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος. — vgl. Joh. 20 23 bei Mt. 18 18.

Probe aus dem Anhange.

Das Gleichnis vom Senfkorne. (cf. S. 155 u. 25).

Mc. 4 30—32.

30 καὶ ἔλεγεν· πῶς ὁμοιώσομεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; 31 ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, 32 καὶ ὅταν σπαρῇ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων, καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥςτε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.

Mt. 13 31—32.

31 ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ· 32 ὃ μικρότερον μέν ἐστιν πάντων τῶν σπερμάτων, ὅταν δὲ αὐξηθῇ, μεῖζον τῶν λαχάνων ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον, ὥςτε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῖν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.

Lc. 13 18—19.

18 ἔλεγεν οὖν· τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν ; 19 ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, καὶ ηὔξησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.

Bestellungen auf das Werk werden von allen Buchhandlungen des In- und Auslandes entgegengenommen.

Giessen, Herbst 1898.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung.

Bestellzettel.

Der Unterzeichnete bestellt bei der Buchhandlung von

R. Heineke, Synopse der drei ersten kanon. Evangelien. 1898. Geheftet 5 Mark.

Dasselbe. Gebunden in 3 Teilen 7 Mark.

(Verlag der **J. Ricker'schen Buchhandlung** in **Giessen.**)

Ort und Datum: Name:

Wir bitten um Beachtung der Rückseite.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.